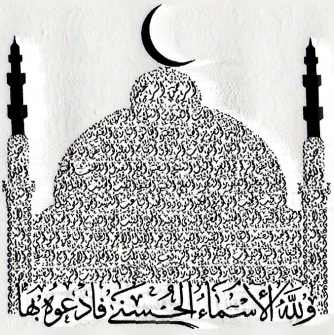
Héritage Spirituel

Émir 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî

Le Livre des Haltes

Tome III
de 67 à 99



Kitâb al-Mawâqif

Traduction, introduction et annotation
Max GIRAUD

ALBOURAQ

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

INTRODUCTION

Les aspects suprêmes de la Science

Nous n'avons ni l'opportunité, ni l'intention, dans le cadre de cette « Introduction », de traiter de la science en général dans l'œuvre de l'Émîr 'Abd al-Qâdir, et encore moins dans celle d'Ibn 'Arabî. Le sujet serait l'objet de développements étendus qui n'ont pas leur place ici[1]. Nous profiterons seulement de la traduction des *Mawâqif* 72 et 90, dans ce tome III du *Livre des Haltes*, pour aborder ce sujet au point de vue métaphysique. Pour ce faire, et conformément à la méthode que nous avons adoptée dès le début de nos travaux, nous nous référerons aux textes doctrinaux mis à notre disposition par René Guénon et Michel Vâlsan.

« La suprême condition de l'être humain est la connaissance métaphysique qui est celle des vérités éternelles et universelles »[2]. C'est ainsi que Michel Vâlsan résume la finalité de la doctrine traditionnelle selon René Guénon, pour qui l'organe par excellence permettant de réaliser cette connaissance est l'intellect[3]. C'est pourquoi, dans le même article, il qualifie l'œuvre guénonienne de « monument de l'Intellect universel »[4].

Il précise ailleurs que, « dans la doctrine islamique c'est la Science divine, *al-'Ilm*, qui est l'Attribut divin correspondant à l'aspect su-

1 - On peut lire à ce propos *L'Esprit universel de l'Islam*, de Charles-André Gilis, Éd. Albouraq, Paris, 1998 (2e éd. revue) ; cet ouvrage est sous-titré ainsi : « Aperçus sur la Doctrine coranique de la Science sacrée » (ce sous-titre n'apparaissait qu'en p. 5 dans l'éd. or., La Maison des Livres, Alger, 1989).

2 - « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », *Études Traditionnelles*, 1951, nos 293 à 295, p. 215.

3 - Cf. *Les États multiples de l'être*, ch. XVI.

4 - P. 218.

prême de l'Intellect »[5]. Une difficulté apparaît ici : dans de nombreux

5 - Traduction annotée du *Livre du Nom de Majesté : "Allâh"*, d'Ibn 'Arabî, *Études Traditionnelles*, 1948, n° 272, p. 338, n. 1.

Au sujet de cet « aspect suprême de l'Intellect », René Guénon fait remarquer qu'« on n'éprouve aucune difficulté à parler de l'"Intellect divin", ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au-delà du domaine de la manifestation » (« Les Idées éternelles », 1947, *Mélanges*, p. 37). Dans cet article, après avoir distingué l'Intellect divin, qui « est le Soleil spirituel », de l'intellect manifesté, qui « en est un rayon », Guénon conclut ainsi : « le Principe, en tant qu'il contient éternellement la "vérité" de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin » (pp. 40-41).

Dans une note du traité précité d'Ibn 'Arabî, Michel Vâlsan considère cette notion sous deux points de vue : « l'Intellect premier lui-même, en tant que réalité distincte de l'infinité divine, n'achève jamais la connaissance du Principe dont il procède immédiatement et dont il reçoit sans cesse les effluves béatifiants ; mais sous un autre rapport, du fait que l'Intellect est essentiellement identifié au Principe (et cela se rattache à l'idée d'Identité de l'Existence Universelle, *Wahdatu-l-Wujûd*) et qu'il est ainsi "Principe" et non pas "l'Intellect", sa connaissance, éternellement et complètement en acte, est coextensive à l'infinité principielle, en tant que connaissance de Soi-même » (*Études Traditionnelles*, 1948, n° 269, p. 206).

Les deux citations provenant l'une de René Guénon et l'autre de Michel Vâlsan concordent ici doctrinalement, sous un rapport, en principe, mais on relèvera une nuance terminologique importante dans leurs formulations générales respectives. En effet, dès sa première publication, qui s'inscrit dans le cadre proprement islamique et spécifiquement akbarien, Michel Vâlsan s'abstient d'employer la notion d'"Intellect divin", ou celle d'"Intellect d'Allâh". Il se conforme en cela aux convenances concernant les formulations propres à ce cadre où le terme de *'Aql*, "Intellect", « ne représente que l'"Intellect créé", et n'est pas une hypostase ou un Attribut divin ; c'est la Science (*al-'Ilm*) qui, parmi les Attributs d'Allâh, correspond à l'Intellect divin des théologies occidentales chrétiennes ou pré-chrétiennes » (« Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », *Études Traditionnelles*, 1962, n[os] 372-373, p. 203, n. 2). Certaines notions, comme celle de *Rûh*, "Esprit", ainsi que Michel Vâlsan le précise, sont, elles, transposables à tous les degrés de la Réalité, et sont souvent tenues par Ibn 'Arabî pour analogues à celle de *'Aql* envisagé aux degrés manifestés.

Pour René Guénon, donc, et conformément à une terminologie connue en Occident, l'intellect est transposable au-delà de la manifestation, et, comme nous l'avons relevé plus haut, « on n'éprouve *en général* aucune difficulté à parler de l'"Intellect divin" » (« Esprit et intellect », 1947, *Mélanges*, p. 33 ; souligné par nous). Cependant, dans la tradition islamique, le terme *'aql*, lorsqu'il est traduit par "intellect", présente des aspects qui rendent délicate sa transposition, et cela pas seulement pour des motifs d'ordre spéculatif : il ne figure pas parmi les termes que la Révélation a retenus pour désigner la connaissance principielle. D'ailleurs, dans son sens premier, il exprime une certaine "limitation" puisqu'il signifie : "entrave", "lien", ce qui en réserve l'emploi au domaine de la relativité. D'autre part, dans beaucoup de textes, il indique purement et simplement la "raison" (la situation de *Buddhi* est d'ailleurs la même dans le cadre de la tradition hindoue). Sans nous attarder sur cette question, nous dirons aussi que l'intellect joue un rôle important dans la méthode initiatique.

Enfin, il ne faut pas perdre de vue qu'au-delà de ces questions d'ordre terminologique, les réalités universelles exprimées – dans la mesure où elles sont exprimables – sont identiques

textes de l'école akbarienne[6], la Science divine semble ne pas être coextensive à l'infinité de l'Essence. On saisit aisément que celle-ci ne puisse être "objet" de science pour tout être manifesté, rien ne pouvant comprendre l'Essence "du dehors", puisqu'Elle est au-delà de toute dualité. La question suivante se pose alors : la Science divine, en tant qu'Attribut, connaît-elle l'Essence ? Si tel n'est pas le cas, on ne peut plus faire coïncider parfaitement – si on prend en considération la notion de *'Ilm*[7] retenue par Michel Vâlsan – la doctrine de la connaissance métaphysique exposée par Guénon, pour lequel, comme nous le rappellerons plus loin, la connaissance de l'Intellect suprême est coextensive à la Possibilité universelle, donc infinie, avec celle de la Science envisagée du côté islamique. Michel Vâlsan, par une brève allusion, répond à cette objection lorsque, traitant d'un certain aspect de la lettre *lâm*, qui symbolise la Science et l'Intellect, il ajoute qu'il « se rapporte à la connaissance que le Principe a de Soi-même, ce qui est l'aspect le plus essentiel de la Science divine »[8].

Les principaux aspects de ce problème ont été traités par l'Émîr 'Abd al-Qâdir dans son *Livre des Haltes*, dont nous tirons les extraits suivants. « "Et Allâh vous met en garde au sujet de Lui-même" (Cor. 3, 28) : c'est-à-dire au sujet de Son Essence. De ce fait, Il leur

et que, comme l'enseigne Michel Vâlsan, « c'est la méthode de René Guénon lui-même qui permet d'en retrouver l'accord réel » (*L'Islam et la Fonction de René Guénon*, p. 24, Les Éditions de l'Œuvre, Paris, 1984).

6 - Par "école akbarienne", nous entendons les Maîtres qui, dans leurs écrits, reconnaissent à Ibn 'Arabî l'autorité du "Sceau de la Sainteté muhammadienne" sous les rapports fonctionnel et spirituel général, et sous celui de la formulation doctrinale. Le recours à ces Maîtres, dont l'Émîr fait partie, facilite la compréhension des œuvres du Shaykh al-Akbar dans la mesure où ils proposent des synthèses inspirées de ses écrits. Cependant, il y a une différence à faire, chez les "akbariens", entre ceux qui "résument" les œuvres d'Ibn 'Arabî, ou spéculent sur elles, et ceux qui en font une présentation adaptée découlant d'une réalisation spirituelle adéquate. Il y a de toute façon toujours intérêt, lorsque c'est possible, de revenir aux textes du Shaykh al-Akbar directement, car leur forme révèle des subtilités que les résumés – et les synthèses –, peuvent voiler ou laisser de côté.

7 - D'autres termes conviennent pour exprimer différents aspects de la connaissance, comme ceux de *mushâhadah*, "contemplation", ou *ru'yah*, "vision", etc. L'une des difficultés à employer la notion de *'ilm*, au sens suprême du terme, vient de ce que, conformément à la signification première de la racine *'L.M.*, cette connaissance dépend d'un "signe" (*'alâmah*) perçu "objectivement" et intégralement ; ces deux raisons font que des précautions sont prises lorsqu'il s'agit de l'appliquer à l'Essence.

8 - *Le Livre du Nom de Majesté : "Allâh"*, p. 338, n. 1.

a ordonné de rechercher ce qu'ils peuvent atteindre, c'est-à-dire la science du Degré fonctionnel de Son Essence, degré qui est celui de la "Fonction de Divinité" (*al-Ulûhiyyah*) ; c'est pourquoi Il a dit : "Afin qu'ils *sachent* qu'Il est seulement une Divinité unique" (Cor. 14, 52), ou encore : "Et *sache* qu'il n'y a pas de Divinité sauf Allâh" (Cor. 47, 19). Ainsi, la Fonction de Divinité (*al-Ulûhah*)[9] peut être objet de science (*tu'lam*), car elle peut être saisie par l'Intellect (*ma'qûlah*), mais n'est pas contemplable (*lâ tushhad*), alors que l'Essence, Elle, est contemplable par certains de Ses aspects, mais ne peut être comprise par la science[10]. En effet, pour qu'il y ait science d'une chose, il faut que cette dernière soit englobée sous toutes ses faces et tous ses aspects ; or il est impossible d'englober l'Essence, car l'Essence, selon la définition des plus grands Maîtres spirituels de cette communauté, c'est ce qui ne peut pas être appréhendé, sauf sous le rapport où l'on sait qu'on ne peut pas l'appréhender ; la science au sujet d'Allâh, c'est de savoir qu'Il ne peut être connu par la science et que rien ne peut Le comprendre ou L'englober. Pour tout autre, la science est le contraire de l'ignorance, sauf pour l'Essence, car la science à Son sujet est l'ignorance à Son sujet »[11].

Dans ce premier passage, on le voit, l'Émîr ne traite que de la science des êtres manifestés à l'égard de Dieu qui est envisagé, d'une part en tant qu'Essence et, d'autre part, dans Sa Fonction de Divini-

9 - Les termes *Ulûhah* et *Ulûhiyyah*, traduits tous deux par "Fonction de Divinité", comportent cependant une nuance qui, dans son ordre, correspond à la différence, du côté des êtres manifestés, entre *'ubûdah*, "servitude radicale", et *'ubûdiyyah*, "attitude servitoriale" (sur ces deux derniers termes, cf. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, éd. revue et augmentée, Gallimard, Paris, 2012, et *Un océan sans rivage*, pp. 152-160, Seuil, Paris, 1992).

10 - Ce passage est semblable à ceux que l'on trouve chez Ibn 'Arabî, notamment dans son *Kitâb al-Ma'rifah al-Ûlâ* et dans l'« Introduction » des *Futûhât*, comme l'indique Michel Vâlsan : au sujet de la situation « de la *Dhât*, l'Essence en elle-même, et de la *Ulûhiyyah* (ou la *Ulûhah*), le Statut Divin de l'Essence », il écrit que « sous le rapport de la connaissance… la *Dhât* est "intuible" *(tukshaf)* ou "contemplable" (*tushhad*), mais n'est pas "intelligible" (*lâ tu'qal*) ou "scible" (*lâ tu'lam*), alors que la *Ulûhiyya* n'est pas "intuible" ou "contemplable", mais est "intelligible" ou "scible" » (n. 39 à sa traduction du *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* d'Ibn 'Arabî, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1984 ; cf. aussi la n. 2, p. 128, des *Textes sur la Connaissance suprême*, d'Ibn 'Arabî, *Études Traditionnelles*, 1952, n° 299).

11 - *Mawqif* 248, p. 598 ; nos références sont celles de l'édition Dâr al-Yaqzah al-'Arabiyyah de Beyrouth, 1966.

té. Il poursuit, en transposant cette fois la notion de science au niveau divin : « Son privilège, c'est qu'Il n'entre pas sous la compréhension de la Science qui vient de Lui. Sa Science de Son Essence, c'est de savoir que Sa Science n'englobe pas Celle-ci. Une telle science ne comporte pas d'ignorance : Il a la Science sous le rapport où Il sait que la nature profonde de l'Essence interdit qu'on puisse La circonscrire, et Il "ignore" sous le rapport où Il n'englobe pas Son Essence par la Science. Ainsi, Il sait sous le rapport où Il "ignore", réalisant alors la synthèse des contraires, et il n'y a que Lui qui puisse réunir les contraires ! [...] Ce que nous disons – et c'est une parole vraie et sincère ! –, c'est qu'Allâh a la Science de Son Essence selon ce qu'exige la nature de Celle-ci : Elle est infinie et impossible à englober, donc Il sait qu'on ne peut pas La circonscrire ; or quiconque connaît une chose selon ce qu'exige la nature de cette chose ne peut être taxé d'ignorance »[12]. Ainsi, lorsqu'il parle de l'Essence, l'Émîr l'envisage dans un sens proche de la notion de "Possibilité universelle" chez Guénon, car il dit encore : « Son Essence – qu'Il soit exalté ! – est infinie dans le sens où il n'y a pas de limite à Ses Manifestations par Ses Actualisations »[13].

Dans un autre *Mawqif*[14], l'Émîr, tout en reprenant l'argumentation générale précédente, précise cependant que, lorsqu'il avance qu'il « est impossible d'englober l'Essence par la Science », il entend par "Science" « une des "Œuvres" de l'Essence[15], une de Ses Relations et de Ses Formes, dont le réceptacle manifesté est l'Intellect premier, science que les initiés appellent "l'extérieur de la Science". [...] Quant à la Science essentielle (*al-'Ilm adh-dhâtî*) qui est identique à l'Essence sous tout rapport, elle englobe l'Essence puisqu'elle Lui est identique[16], bien que l'Essence soit infinie ; mieux encore : on ne peut pas dire d'une chose ni qu'elle s'englobe elle-même, ni qu'elle ne s'englobe pas. Une nuit, près de la Mosquée sacrée, on me dit :

12 - *Ibid.*
13 - *Ibid.*
14 - Le 72e, pp. 142-144.
15 - *Shu'ûn adh-Dhât* ; allusion à Cor. 55, 29, « *Kulla yawmin huwa fî sha'nin* », « Chaque Jour Il est à une Œuvre ».
16 - *li-anna-hu 'aynu-Hâ.*

"Dieu – qu'Il soit exalté ! – ne peut être connu que par le fait qu'Il est l'essence des contraires". "Oui, répondis-je, Il est comme cela", et on ajouta : "Et c'est ainsi qu'Il englobe Son Essence malgré Son infinité, selon ce qu'il convient, et ne connaît Allâh qu'Allâh !" Cette question a fait l'objet de nombreux examens, et plongé dans la perplexité les intellectuels (*ahl al-'aql*)[17] et les Gens du dévoilement initiatique (*ahl al-kashf*). »

Dans ces passages, l'auteur distingue deux aspects de la Science divine : l'un, d'ordre principiel, selon lequel toutes "choses" sont perçues dans l'Unité de la Fonction divine, où ces "choses" sont « fondues, mais non confondues », selon l'expression attribuée à Maître Eckhart ; et l'autre, totalement inconditionné, au-delà de toute dualité, est identique à l'Essence même. C'est la première sorte de Science, qu'il appelle aussi "l'apparent de la Science" (*zâhir al-'Ilm*)[18], qui ne peut englober l'Essence, bien qu'elle ne contienne cependant pas d'ignorance, puisqu'elle saisit qu'elle ne peut pas saisir l'Essence, conformément à la nature de Celle-ci. Le rapport entre cette Science et la Science suprême est exprimé par ce passage de Shankarâchârya, que traduit René Guénon : « de toute chose qui est susceptible de devenir un objet de connaissance, une connaissance distincte et définie est possible ; mais il n'en est pas ainsi de Ce qui ne peut devenir un tel objet. Cela est *Brahma*, car Il est le Connaisseur (total), et le Connaisseur peut connaître les autres choses (les renfermant toutes dans Son infinie compréhension, qui est identique à la Possibilité universelle), mais non Se faire Lui-même l'objet de Sa propre Connaissance (car, dans Son identité qui ne résulte d'aucune identification, on ne peut pas même faire, comme dans la condition de *Prâjna*, la distinction principielle d'un sujet et d'un objet qui sont cependant "le même", et Il ne peut pas cesser d'être Soi-même, "tout-connaissant", pour devenir "tout connu", qui serait un autre Soi-même) »[19].

17 - On pourrait traduire ici : « ceux qui sont doués d'intellect, ou de raison », ou même : « les rationalistes ».

18 - Cf. *Mawqif* 90.

19 - *Commentaire à la Kêna Upanishad*, cité dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XV. La fin de ce chapitre est tout entière consacrée au même sujet, en des termes quasi identiques à ceux employés par l'Émîr. D'autre part, rappelons que « la condition de

La Science essentielle, appelée aussi « le caché de la Science » (*bâtin al-'Ilm*)[20], correspond, elle, à cette définition de la connaissance donnée par René Guénon : « La connaissance, considérée en soi et indépendamment des conditions afférentes à quelque état particulier, ne peut admettre aucune restriction, et, pour être adéquate à la vérité totale, elle doit être coextensive, non pas seulement à l'Être, mais à la Possibilité universelle elle-même, donc être infinie comme celle-ci l'est nécessairement. Ceci revient à dire que connaissance et vérité, ainsi envisagées métaphysiquement, ne sont pas autre chose au fond que ce que nous avons appelé, d'une expression d'ailleurs fort imparfaite, des "aspects de l'Infini" ; et c'est ce qu'affirme avec une particulière netteté cette formule qui est une des énonciations fondamentales du *Vêdânta* : "*Brahma* est la Vérité, la Connaissance, l'Infini (*Satyam Jnânam Anantam Brahma*) »[21].

C'est dans ce même chapitre, précisément, que René Guénon transpose la notion d'intellect dans l'universel : « L'intellect, en tant que principe universel, pourrait être conçu comme le contenant de la connaissance totale, mais à la condition de ne voir là qu'une simple façon de parler, car, ici où nous sommes essentiellement dans la "non-dualité", le contenant et le contenu[22] sont absolument identiques, l'un et l'autre devant être également infinis, et une "pluralité d'infinis" étant, comme nous l'avons déjà dit, une impossibilité. La Possibilité universelle, qui comprend tout, ne peut être comprise par rien si ce n'est par elle-même, et elle se comprend elle-même "sans toutefois que cette compréhension existe d'une façon quelconque"[23] ; aussi ne peut-on parler corrélativement de l'intellect et de la connais-

Prâjna » est celle de « l'état de sommeil profond », qui se distingue de « l'état inconditionné d'*Âtmâ* » dont il est question ici.

20 - Cf. *Mawqif* 90.

21 - *Les États multiples de l'être*, ch. XVI.

22 - [Les notions de "contenant" et de "contenu" équivalent à celles d'"englobant" et d'"englobé" du texte de l'Émir.]

23 - *Risâlatul-Ahadiyah* de Mohyiddin ibn Arabî (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XV). [Note de René Guénon].

Pour ce traité, et les problèmes d'attribution qu'il a posés, cf. « La Sagesse des *Prophètes* ? », de Michel Vâlsan, texte de 1955 publié dans *Science sacrée* en 2001, n[os] 1-2, pp. 104-105, n. 4, et *Épître sur l'Unicité Absolue*, présentée et traduite par Michel Chodkiewicz, Les Deux Océans, Paris, 1982.

sance, au sens universel, que comme nous avons parlé plus haut de l'Infini et de la Possibilité, c'est-à-dire en y voyant une seule et même chose, que nous envisageons simultanément sous un aspect actif et sous un aspect passif, mais sans qu'il y ait là aucune distinction réelle. »

C'est cette Science suprême, la Science sacrée par excellence, qu'on la conçoive dans les termes de René Guénon, ou dans ceux de Michel Vâlsan et de l'Émîr, qui correspond à la réalisation intégrale de l'Homme universel[24].

24 - René Guénon mentionne la "Science sacrée", qui relève du domaine ésotérique et initiatique (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XI), dans les « Avant-propos » de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, du *Symbolisme de la Croix* et des *États multiples de l'être* : dans le premier, elle est identifiée à « la connaissance véritable » (p. 10) ; dans le dernier, elle concerne le lien du « point de vue individuel au point de vue métaphysique » dans la perspective de « la réalisation de l'être total » (pp. 8-9). À ce sujet, dans son livre précité, Charles-André Gilis affirme que la Science sacrée « concerne avant tout ceux qui ont atteint les degrés les plus élevés de la réalisation, c'est-à-dire les prophètes, les envoyés, ou encore certains saints qui, à l'intérieur de l'Islam historique, ont "hérité" de la qualité prophétique par l'effet d'une élection divine » (ch. 3). Dans le chapitre suivant, l'auteur développe le thème qui est l'objet de notre « Introduction ».

Émîr 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî

Le Livre des Haltes

Kitâb al-Mawâqif

Tome III

Haltes 67 à 99.

HALTE 67

La part du pur don de grâce et celle de l'effort dans la sainteté [1]

Le Très-Haut a dit : « N'est-ce pas, en vérité, que les Amis d'Allâh n'ont nulle crainte à supporter et qu'ils ne sont pas affligés ! » (Cor. 10, 62)[2].

---

1 - Comme nous le répétons pour chaque tome, les titres ne sont pas de l'Êmîr. En ce sens, ils présentent l'inconvénient de ne refléter qu'une vue générale de la Halte pouvant varier d'un lecteur à un autre. Ils offrent cependant l'avantage de permettre d'établir une sorte de "table des matières" – c'est ainsi que nous les proposons en annexe – qui, croisée avec les index des termes et des versets coraniques, permet à quiconque veut approfondir un sujet particulier d'en retrouver les éléments constitutifs plus rapidement, ce qui n'est pas négligeable dans la perspective d'une traduction intégrale des *Mawâqif*, telle que nous l'avons indiquée en quatrième de couverture du tome II.

2 - Rappelons que les versets coraniques sont traduits en fonction du contexte exégétique qui peut changer d'un commentateur à l'autre, et même, selon les interprétations, varier dans l'œuvre d'un même auteur. Il n'y a que les tenants d'un rationalisme obtus qui peuvent croire qu'un mot n'a toujours qu'un seul sens, quelles que soient les circonstances de son emploi.

Le temps employé ici en arabe invite à rendre les verbes au *présent*, alors que la plupart des traducteurs se servent du *futur*. Il y a là plus qu'une simple nuance : dans le premier cas, la Promesse divine s'applique dès ce monde ; dans le deuxième cas, elle est repoussée au monde de l'au-delà, et l'on ne tient pas compte des conséquences immédiates de la réalisation spirituelle. Cette différence est analogue à celle faite par la tradition hindoue entre *jîvan-mukti*, la Délivrance en cette vie, et *vidêha-muktî*, la Délivrance après la mort corporelle (cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXIII). Ibn 'Arabî dit à propos de ce verset : « Le Très-Haut a dit : "N'est-ce pas, en vérité, que les Amis d'Allâh n'ont nulle crainte à supporter et qu'ils ne sont pas affligés !" Il S'est exprimé sans limitation ; Il n'a pas dit : "dans l'au-delà". L'Ami (le Saint) est donc celui qui sait à quoi s'en tenir par une assurance que lui a donnée son Seigneur sur son état. Il connaît son destin dont Dieu l'a informé » (*Futûhât al-Makkiyyah* II, 23 ; les références à cet ouvrage renvoient à l'édition Dâr Çâdir en quatre volumes). Cette interprétation est corroborée par un verset proche s'appliquant toujours aux Amis d'Allâh : « Ils ont la bonne Nouvelle *en ce bas monde et dans l'au-delà* – pas de changement pour les Paroles d'Allâh – : voilà le succès magnifique ! » (Cor. 10, 64 ; cf. *Futûhât* II, 23).

La majorité des hommes de réalisation spirituelle d'entre les Gens d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – disent que la sainteté "s'acquiert", résultant donc de l'*iktisâb*, "l'effort personnel d'acquisition", ainsi que le montre la structure même du mot formé sur le schème *ifti'âl* exprimant la quête d'une chose par un effort intense[3]. Ainsi, l'activité déployée en vue d'acquérir la sainteté – autrement dit la proximité d'Allâh – par l'enlèvement des voiles, la pureté de Son adoration, la sincérité dans la confiance totale en Lui, la concentration sur Lui, extérieurement et intérieurement, tout cela ne met pas en cause les pratiques adoratives. D'ailleurs, ce que dit le Très-Haut, dans le hadîth saint : « Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par les œuvres, etc. »[4], est une allusion à ce que nous évoquons. Celui qui se rapproche "agit", puisqu'il "recherche" la proximité, étant entendu que la pureté d'intention doit régir les actes. Il y a unanimité sur cette nécessité. Mais les Gens d'Allâh s'accordent à dire que personne ne peut réaliser cette pureté d'intention sans la mort préalable de l'âme[5], et que cette mort suit la connaissance de la réalité fondamentale de l'âme, condition de la connaissance de son Seigneur[6].

Il est donc exclu de viser ce but et d'accomplir la quête de la proximité en mettant en cause les pratiques adoratives, car ce dont on ne peut se dispenser pour réaliser une obligation est obligatoire lui-même. Par contre, tout ce qui est fait pour rechercher une "sainteté" comprise comme permettant de manifester des phénomènes extraordinaires, des prodiges, d'acquérir une plus grande renommée en recherchant l'approbation des créatures, sera prétexte à abandonner les actes d'adoration ; ce sera même de l'association. C'est pourquoi

3 - Le verbe *ifta'ala*, qui produit le nom d'action correspondant *ifti'âl* du texte, est la huitième forme dérivée du verbe simple *Fa'aLa*. *Iktasaba*, dérivé du verbe simple *KaSaBa*, "acquérir", "gagner", "tirer profit", signifiera donc : "faire des efforts en vue d'acquérir, de gagner", etc.

4 - Cf. Halte 31, t. II.

5 - Il s'agit ici, on l'aura compris, de la mort initiatique qui consiste à « mourir avant de mourir », selon les termes d'un hadîth. Par ailleurs, le sommeil ou l'évanouissement sont souvent comparés à la mort dans les différentes traditions

6 - Conformément au hadîth : « Quiconque connaît son âme (ou soi-même) connaît son Seigneur » (cf. notamment Halte 48, t. II).

quelqu'un est allé jusqu'à dire : « Nul n'arrive à Allâh tant qu'il désire y arriver. »

Dans mon cas, voici ce qu'Allâh a projeté sur moi à ce sujet. Le début de la sainteté, consistant à avoir une aptitude à la chercher, est un pur don ; c'est un état inné, et ces états sont de purs dons. Sa phase intermédiaire est dans l'acquisition, car il y a là des efforts pénibles sur un chemin périlleux, où il faut accomplir des exercices et des pratiques spirituelles difficiles. Sa dernière phase – qui n'en est pas une réellement –, et sa fin – qui n'en est pas une non plus[7] –, sont purs dons. C'est la proximité de Dieu, qui est une proximité spirituelle. Cela ne peut être réalisé que par le retrait du voile de l'ignorance, bien que Dieu soit plus proche de nous que notre veine jugulaire[8]. Rien d'autre ne nous éloigne de Dieu que l'ignorance, et rien d'autre ne nous en rapproche que la science[9].

Lorsque, dans la suite du hadîth saint, le Très-Haut ajoute : « Et lorsque Je l'aime, Je suis son ouïe, etc. », cela signifie que le voile de l'ignorance a disparu pour le serviteur et qu'il connaît les choses telles qu'elles sont. C'est ce qui est mis en évidence dans la dernière partie du hadîth. Cela ne signifie pas qu'il est arrivé quelque chose qui n'existait pas, mais seulement que le voile a été retiré pour celui qui s'est rapproché de Dieu par les œuvres surérogatoires, cherchant la proximité d'Allâh. Il est resté tel qu'il était. C'est là le premier degré de la sainteté[10].

7 - Car « le voyage en Allâh n'a pas de fin » (cf. Halte 14, t. 1).

8 - Allusion à Cor. 50, 16 : « Nous sommes plus proche de lui (l'homme) que sa veine jugulaire. »

9 - On trouve, dans ces dernières phrases, des formules identiques à l'expression doctrinale de Shankarâchârya.

10 - Pour les autres degrés, voir Halte 31 précitée.

HALTE 68

Les modes de vision de Dieu

Le Très-Haut a dit : « Il (Moïse) dit : "Donne-moi la vision, que je Te regarde !" » (Cor. 7, 143)[1].

Beaucoup de choses ont été dites sur ce verset, tant du côté des savants exotériques que du côté des connaissants, hommes de réalisation et de contemplation. Voici les intuitions que le Vrai m'a données sur cette question. Moïse – sur lui la Paix ! – vit l'élévation de sa station auprès de son Seigneur par le fait qu'il entendait, entre autres, Sa Parole. Cela l'amena à demander une vision spéciale dans laquelle tous les voiles seraient anéantis, sauf celui sans lequel la vision de Dieu est inimaginable[2]. Il désirait, de plus, obtenir cette vision en restant tel quel, dans son état actuel, sans que sa constitution en fût affectée. Moïse – sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – savait, comme tout connaissant, que la vision de Dieu ne peut avoir lieu sans voiles, que ces derniers soient nombreux ou non, qu'ils soient épais ou non. Il est impossible, en effet, de voir Dieu sans voile, dans ce monde et dans l'autre ; la distinction entre ceux qui obtiennent la vision se fait, d'ailleurs, selon le nombre de voiles et leur degré d'opa-

1 - Cette Halte se présentant comme une exégèse du verset 7, 143, nous donnons de ce dernier une traduction intégrale : « Et lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous et que son Seigneur lui adressa la Parole, il demanda : "Mon Seigneur, donne-moi la vision, que je Te regarde !" Il (le Seigneur) lui répondit : "Tu ne Me verras pas, mais regarde la montagne ; si elle tient en place, tu Me verras !" Et dès que son Seigneur Se révéla à la montagne, Il la réduisit en poussière (Il la nivela), et Moïse tomba foudroyé. Lorsqu'il reprit connaissance, il dit : "Gloire à Toi ! Je retourne repentant à Toi, et je suis le premier de ceux qui ont la foi ". »

2 - La "vision" dont il s'agit ici ne peut être que relative à une "forme", limite au-delà de laquelle la distinction entre le connaissant et le connu est abolie. Le terme "forme" doit ici être considéré au point de vue purement qualitatif (cf. Halte 17, t. I).

cité. L'Intellect premier voit Dieu de derrière un seul voile, alors que l'Âme universelle Le voit de derrière deux voiles, et ainsi de suite[3].

La vision de Muhammad – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – n'est pas la même que celle des autres prophètes, et la vision de certains d'entre eux n'est pas la même que celle de tous les autres. Le Très-Haut, en effet, nous a informés qu'Il avait élevé en degré certains plus haut que d'autres[4]. La cause en est dans le surcroît de science de Dieu. Ainsi, la vision des saints n'est pas comme celle des Prophètes, et la vision de chaque saint est différente de celle des autres. Chacun a une vision dépendant de ses prédispositions personnelles, celles-ci étant distinctes et différentes selon chaque cas, nulle ne ressemblant à l'autre en vertu de l'illimitation de la Possibilité universelle.

Considère l'histoire du disciple à qui l'on dit : « N'irais-tu pas voir Abû Yazîd ? »[5] Il répondit : « Je n'ai pas besoin de voir Abû Yazîd, car je vois Dieu ! » Par la suite, il se trouva que ce disciple eut l'occasion de voir Abû Yazîd, et lorsque son regard se posa sur celui-ci, il tomba raide mort. Abû Yazîd déclara alors : « Ce disciple était sincère quant à sa vision de Dieu, seulement il Le voyait en fonction de sa prédisposition propre, et lorsque son regard tomba sur moi, il vit Dieu – qu'Il soit exalté ! – selon la prédisposition qui est mienne, et à travers Sa théophanie sur moi ; cela dépassait ses possibilités, c'est pourquoi il mourut. »

Lorsque Moïse fit sa requête à son Seigneur, Dieu lui répondit qu'il n'aurait pas capacité à avoir la vision correspondant à sa demande ; cela étant ni possible pour lui ni pour quelque chose de plus puissant que lui et de constitution plus robuste, comme les montagnes faites

3 - L'Intellect premier est le premier être manifesté. Il se distingue ainsi de la Réalité principielle, et c'est en cette différenciation que consiste le premier voile. L'Âme universelle tirant, au point de vue de la cosmogénèse, sa réalité de l'Intellect, ce dernier constitue un voile entre elle et Dieu s'ajoutant au voile de sa propre distinctivité. Cette manière de concevoir la multiplication des voiles est propre au point de vue cosmologique.

4 - Ainsi, Cor. 2, 253 : « Nous avons favorisé certains de ces Messagers plus que d'autres ; d'entre eux, il y en a à qui Allâh a parlé, et Il a élevé certains en degré. »

5 - Sur Abû Yazîd al-Bistâmî, cf. Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, 1967, n^os^ 402-403, pp. 215-219.

de roc. Dieu Se révéla à la montagne et à Moïse : la montagne fut déstabilisée et rasée, tandis que Moïse, ne pouvant résister, tomba foudroyé quant au corps et à l'esprit.

Dans une tradition avérée[6], le Prophète – qu'Allâh lui accorde Sa Bénédiction unitive et Sa Paix ! – déclare : « En vérité, les hommes défailliront au Jour de la Résurrection[7], et je serai le premier à reprendre connaissance. Et voilà que je me trouverai près de Moïse à tenir l'un des supports du Trône. Je ne saurai pas s'il est tombé lui aussi en défaillance et aura repris connaissance avant moi, ou s'il a été tenu compte de son foudroiement au mont *Tûr* (Sinaï) »[8].

Cette stupéfaction, au Jour de la Résurrection, concerne les esprits. Si la montagne fut abattue et si Moïse s'évanouit, c'est parce que leurs prédispositions ne purent supporter la vision spéciale que Moïse demanda. Le : « Tu ne Me verras pas ! » du verset coranique (7, 143) signifie : tu n'as pas la capacité de Me voir dans la condition que tu requiers, à savoir avec le minimum de voile le plus subtil possible, tout en restant tel que tu es, sans altération de ta constitution. Ce qui est nié ici, c'est la vision spécifique précisément demandée par Moïse ; mais, par ailleurs, il est certain qu'il obtint une vision puisque, s'il n'en avait obtenu aucune, il ne serait pas tombé foudroyé ! Sa demande fut donc exaucée sous le rapport où il obtint bien la vision, et rejetée sous le rapport où il défaillit, où sa constitution se délita, et que l'harmonie de son être fut altérée.

6 - Retenue par Al-Bukhârî.

7 - Des commentateurs distinguent ce foudroiement de la Résurrection elle-même où le Prophète, selon certaines traditions, est le premier à se relever de la tombe.

8 - Dans une vision extraordinaire rapportée dans les *Futûhât* (III, 349), le Shaykh al-Akbar s'entretient avec Moïse. Après l'avoir remercié pour son intervention lors de l'épisode bien connu du Voyage nocturne où, grâce à son insistance auprès du Prophète, le nombre des prières obligatoires est passé de cinquante à cinq pour les musulmans, Ibn ʿArabî lui pose un certain nombre de questions. Il lui rappelle la tradition prophétique : « Nul d'entre vous ne verra son Seigneur avant de mourir ! » Moïse lui répond : « C'est ainsi qu'il en fut ; lorsque je demandai la vision, Il me répondit (ou m'exauça : *ajâbanî*). Je tombai foudroyé et je Le vis – qu'Il soit exalté ! – dans mon foudroiement ». « En tant que mort ? » lui demande le Shaykh. « En tant que mort ! » répond Moïse. La question de la reprise de conscience de Moïse en même temps, ou avant celle du Prophète Muhammad, est aussi envisagée, mais comme elle demande certains développements complémentaires, nous ne l'aborderons pas ici.

Dieu ne commanda à Moïse – sur lui la Paix ! – d'observer la montagne que pour le consoler, et lui faire comprendre ainsi, par constatation directe, que l'impossibilité de rester impassible, et l'anéantissement de la constitution de l'être, lors de cette théophanie spéciale, ne tinrent pas à lui seulement, mais que ce qu'il lui arriva se produisit aussi pour quelque chose de beaucoup plus solide et de plus puissant. Certains prétendent que Moïse – sur lui la Paix ! – ne vit pas Dieu – qu'Il soit exalté ! –, mais que la montagne Le vit – ce qui est indéniable puisque le texte du verset le confirme[9] – ; ils donnent donc à la montagne une place plus noble que celle de Moïse auprès de Dieu. En voilà assez d'une telle ignorance !

Le repentir de Moïse – sur lui la Paix ! – ne concernait que sa demande pour obtenir une chose ne lui étant pas permise, et qu'il n'avait la force de supporter. Or, sa sublime station spirituelle entraîna que son attitude fut un manquement aux convenances dans le rapport avec Dieu, car les bonnes actions des hommes pieux sont de mauvaises actions pour les Rapprochés[10]. Sa foi était seulement que nul ne pouvait dépasser sa disposition personnelle à voir Dieu, cette primauté dans la foi étant relative aux gens de sa tradition et de la Loi sacrée dont il était le Messager[11].

9 - La suite du verset de référence dit, en effet : « Et dès que son Seigneur Se révéla à la montagne… (*wa lammâ tajallâ rabbu-hu li-l-jabali…*) »

10 - Cf. tome II, Haltes 42 et 58, et la n. 7 p. 161.

11 - Ce dernier paragraphe est une explication de la fin du verset faisant l'objet du présent *Mawqif* (voir sa traduction intégrale dans la première note de cette Halte).

HALTE 69

Le Combat majeur et ses règles de bienséance[1]

Le Très-Haut a dit : « Ont la foi seulement ceux qui ont confiance en Allâh et en Son Messager sans douter ensuite, et ils s'engagent dans le saint combat par leurs biens et par leurs âmes… » (Cor. 49, 15).

Lors de mon cheminement sur la voie, une intuition m'est venue à propos de ce verset, et j'ai su que le but de cette inspiration était de m'inciter aux efforts et exercices spirituels. En effet, le « seulement » du verset restreint la foi à l'effort prenant comme supports les biens et l'âme, et l'interprétation montre qu'il s'agit là du "Combat spirituel majeur" dont il est question dans la parole du Prophète – qu'Allâh lui donne la Bénédiction unitive et la Paix ! – adressée à ses nobles Compagnons : « Vous êtes revenus du combat mineur pour aller au combat majeur ! »[2]. Le sens en est : dépensez vos efforts et votre éner-

1 - Les Haltes 69, 70, 71 et 73 sont consacrées à la "guerre sainte", ou combat contre les ennemis extérieurs et intérieurs. Le lecteur aura tout intérêt à se reporter au chapitre VIII du *Symbolisme de la Croix* de René Guénon, intitulé « La guerre et la paix », qui traite le sujet de manière magistrale. On s'apercevra, dans les Haltes que nous avons citées, de l'affinité – jusque dans les détails – entre l'exposé guénonien et celui de l'Émîr. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans notre annotation.

2 - René Guénon la mentionne sous cette forme : « "Nous sommes revenus de la petite guerre sainte à la grande guerre sainte" (*rajanâ min el-jihâdil-açghar ilâ el-jihâdil-akbar*) » (*Le Symbolisme de la Croix*, ch. VIII). Cette sentence, qui est le sujet de la Halte 73, est prononcée lors d'un retour d'expédition militaire. Certaines versions ajoutent que le Prophète fut questionné sur le "combat majeur" et qu'il a répondu : « C'est le combat du cœur » ou : « C'est le combat de l'âme ». Ibn 'Arabî l'interprète ainsi : « C'est combattre l'âme et ses infractions dans ses désirs détournant de la Voie de Dieu » (*Fut.* I, 564).

On verra, dans la suite du *Mawqif*, que le combat de l'âme peut s'entendre comme une lutte *contre* l'âme et une lutte *en se servant* de l'âme. La supériorité du combat intérieur sur le combat extérieur est incontestable dans la tradition islamique, aussi bien au point de vue exotérique qu'au point de vue ésotérique. Les tentatives de quelques-uns d'établir le contraire relèvent de la falsification ; il est vrai que certaines dérives sectaires surgissant périodiquement au cours de l'histoire de l'Islam leur facilitent la tâche.

gie en quête de la connaissance de Dieu afin d'arriver à Lui, en vous servant de vos biens ; en dépensant le surplus que vous possédez, par toutes sortes d'œuvres pieuses et de bienfaisance. L'itinérant sur la voie, en effet, s'il possède plus que le nécessaire, doit s'en débarrasser de différentes manières. Le combat par son âme ne suffit pas s'il ne se débarrasse pas des biens superflus, en plus des efforts et exercices spirituels. On dit à Dhû an-Nûn[3] : « Un tel a abondance de biens, mais il n'en dépense rien en œuvres charitables ; pourtant, il jeûne le jour et veille la nuit en prières. » Il répondit : « Pauvre de lui ! Il a abandonné sa condition pour entrer dans celle d'un autre ! » Il voulait dire par là que la première des conditions du voyageur vers Allâh est de dire comment l'excédent de ses biens sera distribué entre les serviteurs d'Allâh – qu'Il soit exalté !

Le combat majeur "par les âmes" signifie que les hommes se servent de leurs âmes comme supports, car elles sont la "monture" du voyageur dans son cheminement vers Dieu. La monture est une grâce pour celui qu'Allâh assiste providentiellement, le guidant dans la rectitude sur Sa voie, lui permettant ainsi d'arriver à Lui et de Le connaître. Si l'âme n'était pas, nul ne pourrait voyager jusqu'à la Présence de Dieu et y parvenir : d'un côté, elle est un voile sur le serviteur, et, d'un autre, elle est un moyen lui permettant d'accéder à Son Seigneur. Voilà les êtres sincères dans leur amour de Dieu et qui veulent vraiment arriver au degré de Sa Proximité.

La marque de la sincérité, pour celui qui prétend à l'amour de Dieu et parcourir la voie qui mène à Lui, est qu'il fait don effectivement de son bien et de son âme. Celui qui ne prétend à cela que dans son discours, sans qu'aucun signe extérieur en apparaisse sur lui est, soit un fieffé menteur, soit quelqu'un qui manque d'énergie et d'ardeur spirituelles.

Dans le verset, l'évocation de l'effort sur les biens précède celle du combat sur l'âme, car l'homme, en général, est généreux dans la lutte par son âme, pratiquant le jeûne, la veille, et toutes sortes d'exercices

3 - 180/796-245/859. Sur ce grand saint, voir le livre d'Ibn 'Arabî traduit par Roger Deladrière, *La vie merveilleuse de Dhû-l-Nûn l'Égyptien*, Éd. Sindbad, Paris, 1988.

et d'efforts spirituels. Il ne peut, par contre, être généreux pour ce qui concerne ses biens, car il est avare, l'avarice étant une disposition innée chez lui. Le Très-Haut a dit : « Ceux qui se protègent contre leur propre avarice, voilà ceux qui ont le succès ! » (Cor. 59, 9). L'homme, en effet, emprunte sa réalité d'un autre que lui, qui est Dieu – qu'Il soit exalté ! – ; c'est pourquoi il préfère toujours prendre que donner.

Par ailleurs, un verset interroge : « Apprendrez-vous donc à Allâh votre religion ? » (Cor. 49, 16), sous une forme induisant une réponse négative. Or, le mot *dîn*, "religion", a, parmi ses sens possibles, celui de "rétribution", comme dans le verset : « Le Roi du Jour de la Rétribution » (Cor. 1, 4). L'itinérant ne doit demander de récompense ni pour sa progression ni pour ses actes. S'il vient à le faire, ce ne doit être que par humilité, pour exprimer son besoin et sa dépendance, en s'en remettant à l'Ordre du Très-Haut qui veut et qui choisit. Ce que recherche Dieu, c'est que Ses serviteurs abandonnent leur choix propre pour s'en remettre au Sien ; cela est meilleur pour les itinérants, comme le dit ce vers traduisant un Propos divin :

Ce que Je veux de toi, c'est que tu oublies ta volonté

Si tu souhaites prendre le sentier de la bonne direction.

Il se peut que le voyageur spirituel demande, sans autorisation, une chose qui lui semble bonne, alors qu'en cela il n'y a que péril et maux pour lui. C'est donc comme si le Très-Haut disait : ne M'apprenez pas comment Je dois vous récompenser, et ne M'informez pas de votre besoin ou de votre état ; Je suis Omniscient, et Je sais donc tout ce qui est dans les Cieux et la Terre. Je connais toute chose créée, ce qui lui convient, ce que réclame sa prédisposition, ce qu'implique la Sagesse à son endroit. Sous ce rapport, si un demandeur pouvait découvrir ce que la Sagesse lui destine, il s'en satisferait, que ce soit du bien ou du mal, que ce lui soit utile ou nuisible. S'il pouvait, avant la demande, connaître la réalité cachée des choses, il ne demanderait que ce que Dieu lui réserve, quel que soit ce don. Mieux : Dieu n'octroie rien à une créature, en bien ou en mal, sans que cela ne corresponde à ce que réclame sa prédisposition. Il se peut donc que le

demandeur soit prédisposé à requérir par la langue quelque chose de contraire à ce qu'exige sa prédisposition fondamentale[4].

4 - En *Fut.* I, 287, Ibn 'Arabî dit : « Lorsqu'Allâh déclare : "Et le don de ton Seigneur ne peut être limité (*mahzûran*)" (Cor. 17, 20), cela signifie que ce don ne peut être empêché (*mamnû'an*). Allâh, en effet, donne sans cesse, sans limite, et ce sont les réceptacles qui captent ce don à la mesure des réalités fondamentales de leurs prédispositions. Tu peux dire ainsi que le soleil répand ses lumières sur les choses existenciées sans aucune retenue, et sans faire d'exception, et que chaque réceptacle capte la lumière solaire à la mesure de sa prédisposition. [...] Il en est de même pour les théophanies divines : Celui qui Se manifeste est en Lui-même d'Essence unique ; cependant, les théophanies – j'entends par là leurs formes – se différencient selon les prédispositions de ceux pour qui a lieu la théophanie. La même chose se produit pour les Dons divins. Lorsque tu as compris cela, tu sais qu'il n'y a aucune retenue dans le Don divin. Tu voudrais qu'Il te donne ce qui n'est pas dans la capacité de ta prédisposition, et tu Lui attribues l'empêchement qui te prive de ce Don, sans tenir compte de la prédisposition. Il se peut que quelqu'un soit prédisposé à demander quelque chose sans pour autant être prédisposé à recevoir la chose en question. »

La même idée est souvent affirmée par Maître Eckhart : « Quand Dieu se donne, il se donne entièrement. Il donne ou non en fonction de ce que l'âme peut recevoir, car Dieu doit nécessairement se répandre entièrement » (*Le Silence et le Verbe, Sermons 87-105*, pp. 120-121, présentation et traduction d'Éric Mangin, Éd. du Seuil, Paris, 2012). Dans le sermon allemand 47, il dit aussi : « Voyez, il en est ainsi des dons divins ; ils doivent être mesurés d'après celui qui doit les recevoir et non d'après Celui qui les donne. » Ce thème rejoint celui de l'amour sans limite de Dieu, totalement incompris des rationalistes de tous bords, dont la vision est souvent limitée, en plus, par un point de vue sentimentaliste et individualiste.

HALTE 70
Une foi spéciale

Le Très-Haut a dit : « Ceux qui ont fait des choses mauvaises et qui, après elles, ont fait retour, repentants, et ont eu la foi ; certes, après elles, ton Seigneur est vraiment Pardonnant et Très-Miséricordieux » (Cor. 7, 153).

J'ai eu une inspiration à propos de ce verset, après celle sur le verset précédemment traité[5]. J'ai compris, par cette "projection", qu'il y avait là une bonne nouvelle de Dieu pour les itinérants ayant fait quelque chose qui leur est interdit, comme la quête d'une récompense déterminée, le fait de juger Allâh, et de ne pas s'en remettre à Lui pour ce qui est bon pour eux. Après cela, ils doivent revenir repentants à Allâh, en respectant ce qu'Il leur a commandé, renonçant à quêter la récompense et à Le juger, car interdire une chose c'est ordonner son opposé, contrairement à ce que professent les experts en principes du droit. Alors, ils « ont la foi », c'est-à-dire qu'ils ont confiance en Allâh qui pardonne ce qu'ils ont fait, sachant que Sa Promesse est véridique et que Sa Miséricorde est illimitée. C'est là une foi spéciale, différente de celle qui protège le sang et les biens[6], car elle est une condition fondamentale et primordiale de la validité de tous les actes.

5 - C'est-à-dire dans le *Mawqif* 69, comme on le verra dans la suite du texte.
6 - Allusion, entre autres, à une injonction contenue dans ce qui est considéré traditionnellement comme le dernier sermon du Prophète.

HALTE 71

Les limites du combat contre l'âme

Le Très-Haut a dit : « Et combattez dans le sentier d'Allâh ceux qui vous combattent, et ne dépassez pas les limites dans l'agressivité ; certes Allâh n'aime pas ceux qui dépassent les bornes ! » (Cor. 2, 190).

J'ai eu une inspiration à propos de ce verset, après celle sur le verset précédemment traité. De là, j'ai su que le commandement de combattre l'âme et de lutter contre elle devait être réalisé sous un aspect spécial, une limite définie et un moment déterminé. Ce combat n'a de raison d'être que dans le sentier d'Allâh, n'ayant d'autres finalités que la connaissance d'Allâh, le placement de l'âme sous les ordres divins, sa pacification et sa docilité aux Lois divines. Ce ne peut être pour autre chose que le sentier d'Allâh ; il ne s'agit pas là de s'imposer des disciplines sévères, comme pour obtenir du prestige auprès des rois, pour attirer l'attention du plus grand nombre, pour obtenir la richesse ou de quelconques jouissances individuelles.

Lorsque le Très-Haut dit : « ...ceux qui vous combattent », Il désigne les âmes non pacifiées, indociles, qui ne se tiennent pas tranquilles sous les ordres divins ; celles-là doivent être combattues tant qu'elles restent dans cet état, indociles et manifestant de la rébellion. Quand elles auront abandonné la désobéissance, déposant les armes, et s'empressant à se conformer aux ordres divins, alors, laissez-les, car il ne convient plus, dans ce cas, de les combattre, comme on ne peut plus combattre, en temps de guerre, le mécréant se soumettant à l'impôt dû par les non-musulmans. C'est ainsi que le Très-Haut a

demandé[1] : « Combattez ceux qui ne croient ni en Allâh ni au Jour de la Résurrection, qui ne considèrent pas comme illicite (ou : sacré) ce qu'Allâh et Son Messager ont déclaré illicite (ou : sacré), ceux à qui on a donné le Livre et qui ne professent pas la Religion de la Vérité ; [combattez-les] jusqu'à ce qu'ils donnent l'impôt de leur main en se faisant petits ! »(Cor. 9, 29)[2]. Par ailleurs, le Très-Haut dit : « S'ils reviennent repentants, accomplissent la prière, et s'acquittent de l'impôt sacré[3], laissez-les aller ! » (Cor. 9, 5).

De ce fait, tu constateras que les connaissants – qu'Allâh leur accorde Sa Satisfaction ! –, dès que leurs âmes sont pacifiées, n'ayant plus de difficulté à suivre le Commandement divin, et qu'elles respectent docilement le droit de Dieu et de la créature, les laissent tranquilles et ne les combattent plus. Ils les déchargent des fardeaux, et les libèrent des chaînes qu'ils leur avaient imposées dès le début du combat contre elles. À ce propos, le prince des initiés, Al-Junayd, a déclaré : « Quiconque me voyant au temps de mes débuts pouvait dire : "C'est un véridique[4] !" Quiconque me voyant vers ma fin peut se dire : "C'est un homme sans religion[5] !" »

---

1 - Nous donnons une traduction intégrale du verset alors que le *Mawqif* n'en retient qu'une partie. Ce passage peut être rendu de différentes manières selon les exégèses.

2 - L'impôt en question, la *jizyah*, est normalement exigé des "gens du Livre" mâles, pubères, capables de s'en acquitter, et vivants sur les territoires où les lois de l'Islam s'appliquent. La définition du "mécréant", qui est en réalité quelqu'un "qui voile" (*kâfir*) la Vérité, a prêté à discussions chez les docteurs de la Loi au cours des siècles. Une distinction est à faire, de plus, entre le statut de l'"associateur" (*mushrik*), et le statut de "celui qui voile" (*kâfir*), sachant que ce dernier peut ne pas récuser la doctrine de l'Unité divine (*tawhîd*) et les Messagers divins en général, tout en récusant la mission d'un Messager en particulier (cf. *Fut.* II, 592). La définition des "gens du Livre" a été fluctuante aussi, selon les circonstances géographiques et historiques. On remarquera enfin que le terme coranique *harâm* peut se traduire, comme l'adjectif latin *sacer*, par "sacré", mais aussi par "illicite" ou "interdit".

3 - *Az-zakât*.

4 - *Çiddîq* : "très-sincère", "dont l'engagement est total", surnom du premier Khalife Abû Bakr.

5 - *Zindîq*. Ce terme recouvre des sens différents ; il peut s'appliquer aux dualistes, à ceux qui n'ont pas la foi, qui se disent athées ou sans religion. Il est parfois employé dans un sens positif, lorsque le saint réalisé a, sous un certain rapport, dépassé la foi pour accéder à la connaissance effective directe. Ce thème est évoqué à plusieurs reprises dans *Le Livre des Haltes* ; on le retrouve dans la dernière Halte de ce tome, à propos d'une autre citation d'Al-Junayd.

Ils en viennent, lorsqu'ils font du bien, à donner la préférence à leurs âmes, car elles sont ce qui est le plus proche d'eux, et c'est un précepte traditionnel de réserver le bien d'abord à celui qui est le plus proche, puis aux autres selon leur degré de proximité respective. Comme on le dit : commence par toi-même, et ensuite occupe-toi de ceux dont tu as la charge ! C'est ainsi que se conduisent les Parfaits d'entre les hommes, qui ne sont autres que les Envoyés et les Prophètes – sur eux la Paix ! Si le verset cité au début conclut : « Et ne dépassez pas les limites dans l'agressivité[6] ! », c'est pour interdire le combat hors des limites définies par la Loi sacrée, afin d'éviter l'exagération menant à l'autodestruction de ceux qui combattent leur âme dans la voie monastique, celle-ci nous ayant été interdite par l'enseignement du Législateur : « Pas de voie monacale en Islam ! », à quoi il faut ajouter : « Quiconque s'écarte de ma façon d'être n'est pas des miens. »

Certains directeurs spirituels, ignorants de la Voie et de la Loi, demandent à leurs disciples de jeûner et, lorsqu'approche le coucher du soleil, leur ordonnent de rompre le jeûne de telle sorte qu'ils n'ont aucun bénéfice, ni pour leur rupture ni pour leur jeûne ! Pourtant, c'est dans la conformité à la Tradition prophétique, par la parole, par l'acte et par l'état, que se trouve le Combat suprême pour l'âme. Il n'y a rien de plus pénible et de plus éprouvant pour l'âme que de se conformer à des ordres extérieurs et intérieurs, en s'écartant de ce qui lui est interdit, et en s'abstenant d'assouvir ses désirs hors ses besoins vitaux.

6 - Nous rendons le verbe *i'tadâ* par "dépasser les limites dans l'agressivité" et "transgresser", pour réunir les différents sens qu'il contient, et faire ainsi mieux comprendre l'exégèse de l'Émîr.

HALTE 72

La Science suprême et la Science non suprême

Le Très-Haut a dit : « N'est-Il pas, en vérité, Englobant toutes choses ? » (Cor. 41, 54), et aussi : « Et Il est Très-Savant de toutes choses » (Cor. 2, 29)[1].

Sache que l'"englobement" exige que l'"englobé" soit défini sous tous ses aspects et à tous les points de vue. Par ailleurs, la science, c'est le fait de saisir son objet tel quel. C'est pourquoi nous disons que Dieu – qu'Il soit exalté ! – connaît Son Essence, mais ne L'"englobe" pas, car Celle-ci est infinie. Si nous disions qu'Il "englobe"[2] Son Essence, la Science se changerait en ignorance – mais Dieu transcende cela ! –, car alors Il aurait une science de Son Essence contradictoire avec le fait que cette dernière est infinie. C'est pourquoi il n'est pas lacunaire de dire, comme nous le faisons, qu'Il a la science de Son Essence sans "englober" Celle-ci ; c'est même parfait, au contraire.

L'ignorance est impossible pour Dieu, car ignorer, c'est saisir une chose autrement que ce qu'elle est dans sa réalité fondamentale. Par ailleurs, l'"englobement" de Son Essence sublime est impossible aussi, puisqu'il n'a lieu d'être que pour une chose limitée ; or, on ne peut limiter Dieu. On ne peut pas dire non plus que la limitation et

1 - Nous ne donnons que la première occurrence de cette affirmation qui revient plusieurs fois dans le Coran. Dans les deux traductions, nous respectons la forme arabe d'adjectif verbal des deux Noms divins. Nous aurions pu traduire : « N'englobe-t-Il pas, en vérité, toutes choses ? » et : « Et Il sait toutes choses ! » Ces deux Noms sont, par ailleurs, de forme intensive : il s'agit donc du "Très-Savant", du "Savantissime" et de l'"Omniscient", du "Très-Englobant" et de l'"Omni-Enveloppant". L'idée générale est que chaque chose est "englobée" et "sue", non seulement dans son indistinction, mais aussi dans son détail.

2 - Le terme "circonscrire", avec les deux idées d'"inscrire dans un cercle" et de "limiter", aurait pu convenir ici, à condition de transposer l'image et de l'appliquer à une sphère plutôt qu'à un simple cercle.

l'illimitation connaissent la possibilité de partition et de division, car l'Essence de Dieu est une, sous tous les rapports, cette non-dualité excluant fondamentalement toute correspondance avec une multiplicité quelconque.

Par illimitation en ce qui concerne l'Essence, qui est la vraie Réalité, nous entendons l'illimitation de Ses manifestations par des supports, et de Ses autodéterminations par les Noms divins et les formes, qui en sont les effets, tout en étant essentiellement identiques à eux. Les manifestations et les autodéterminations sont le possible en tant que tel, et les possibles en relation avec la Science et la Puissance n'ont pas de fin. Sur cela, les théologiens, les philosophes et les Gens d'Allâh sont tous d'accord. Si les manifestations de l'Essence, par la manifestation des Noms et des Qualités produisant leurs effets dans les possibilités contingentes, avaient une fin, les possibilités seraient épuisées et, avec elles, les objets de la Science et de la Puissance divines, ce qui est impossible. C'est pourquoi l'on dit de l'Essence de Dieu qu'Elle accepte la nécessité et la contingence : la nécessité est immuable pour l'Essence, la Réalité vraie en Soi, tandis que le possible contingent est relatif aux manifestations et aux autodéterminations par les possibilités contingentes. Lorsque nous considérons que la science ne peut englober l'Essence, la vraie Réalité, nous entendons par "science" une des Œuvres ou Activités[3] de l'Essence, l'une de ses relations, dont la "forme", en tant que réceptacle manifesté, est l'Intellect premier[4]. Cette Science est considérée par les initiés – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – comme étant l'aspect extérieur de la Science, correspondant à l'expression coranique : « Il fut à distance de deux arcs » (Cor. 53, 9), ce qui est la limite de l'ascension des Messagers, excepté pour Muhammad – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! –, car la fin de son ascension est « ou plus près »

3 - *Sha'n*, pl. *Shu'ûn*, en référence à Cor. 55, 29 : « Chaque Jour Il est à une Œuvre ».

4 - On remarque encore ici que, dans l'ésotérisme islamique, l'Intellect, *al-'Aql*, fût-il "premier", n'est pas coextensif à l'Essence : il n'est que le réceptacle d'une Science qui, elle-même, bien que divine, n'est pas la Science suprême. C'est cette Science suprême, dont il va être question plus loin, qui correspond à l'Intellect tel qu'il est compris par certains philosophes grecs et, par suite, par les autorités du christianisme, au Moyen Âge notamment, doctrine que reprendra René Guénon dans ses écrits (cf. notre « Introduction »).

(Cor. 53, 9), le "ou" ayant ici le sens de "et"[5]. Cette science a sa raison d'être dans la connaissance des objets existenciés externes ; elle ne concerne pas l'illimité, car tout ce qui est existencié extérieurement est limité.

5 - Le verset parlant de l'ascension de Muhammad dit donc : « Il fut à distance de deux arcs ou plus près ». L'Émîr insiste sur le fait que le "ou" n'indique pas une hypothèse dont on ne sait si elle se réalisa ou non ; il confère donc à ce "ou" le sens de "et". Les deux éditions sont fautives sur ce passage.

Voici ce que dit Michel Vâlsan sur cette question dans sa traduction de « La Prière sur le Prophète », d'Ibn 'Arabî (*Études Traditionnelles*, 1974, n° 446, p. 248, n. 32) : « La distance de Deux Arcs (*Qâba Qawsaïn*) indique la proximité des deux moitiés d'un cercle séparées par un diamètre. Ce cercle est celui du Tout Universel, la moitié supérieure correspondant au domaine principiel (*al-Haqq*) et la moitié inférieure à la manifestation (*al-Khalq*). Le Prophète représente alors le diamètre. Une autre traduction de l'expression *Qâba Qawsaïn* permet de considérer le Prophète comme "la mesure des Deux Arcs", ce qui est une forme de l'affirmation que l'Homme Universel est la mesure de toute chose. » Selon l'interprétation métaphysique du même symbole donnée par Ibn 'Arabî, « le diamètre de l'Un (*Wahdah*) [est] tracé entre les "Deux Arcs" de l'Unité (*Ahadiyyah*) et de l'Unicité (*Wâhidiyyah*) » (*Ibid.*, p. 245 ; nous ajoutons les termes arabes).

Pour Michel Vâlsan, « Le terme "ou Plus Près" indique le passage au-delà de la dualité des Deux Arcs, dans l'Unité indistincte du cercle » (*Ibid.*, p. 248). Ailleurs, il écrit, en référence à Cor. 53, 10 : « "Il (Muhammad) fut à la distance de Deux Arcs (d'un cercle) ou Plus Près". Les Deux Arcs étant conçus comme contenant les deux moitiés d'une "forme" circulaire, le diamètre pourrait correspondre à une jonction par contiguïté, ou, initiatiquement, à une réalisation du type "unitif" (*ittihâd*), ce qui constitue une conception critiquée généralement pour autant qu'elle évoque l'"union" de deux natures distinctes ; la mention "ou Plus Près" signifie alors le dépassement sûr de la dualité et correspond donc à l'identité pure (*wahdah*, *tawhîd*), ce qui peut s'entendre d'ailleurs aussi bien de l'unicité du point central ordonnant toute la circonférence, que de l'unicité indivisible du cercle entier » (*L'Islam et la Fonction de René Guénon*, p. 59, n. 11, Éditions de l'Œuvre, Paris, 1984).

Ibn 'Arabî (*Fut.* IV, 39-40) explique : « que la "distance de Deux Arcs" est le diamètre du cercle qui établit la distinction entre l'Existence et Allâh. [...] Ne fait apparaître les deux arcs du cercle qu'un diamètre imaginaire supposé [...], qui n'a pas de réalité en soi, alors qu'il partage (de manière artificielle) le cercle en deux arcs. Le Soi (*al-Huwiyyah*) est l'essence du cercle et, de ce fait, n'est rien d'autre que l'essence des deux arcs : le premier arc est donc essentiellement le même que l'autre quant à l'identité fondamentale. C'est toi le diamètre imaginaire qui partage le cercle de sorte que le monde, par rapport à Allâh, a une réalité imaginaire, non réelle en soi. La réalité existenciée et la Réalité pure ne sont rien d'autre que Dieu, ce qui correspond à Sa Parole "ou Plus Près". Ce "Plus Près", c'est la disparition de cette illusion (des Deux Arcs) ; lorsqu'est dépassée cette conception, il ne reste que le cercle sans que les Deux Arcs soient distingués. Celui qui est dans une telle proximité de son Seigneur et qui, donc, a été le diamètre séparateur, puis s'est effacé, celui-là, nul ne connaît la Science d'Allâh qu'il a obtenue. Cette dernière correspond à la Parole du Très-Haut : "Et Il révéla à Son serviteur ce qu'Il révéla" (Cor. 53, 10). »

Quant à la Science essentielle, qui est identique à l'Essence sous tout rapport, elle englobe l'Essence puisqu'elle lui est identique, et ce, malgré Son Infinité. Mieux encore : on ne peut dire d'une chose ni qu'elle s'englobe elle-même, ni qu'elle se s'englobe pas. Une nuit, près de la Mosquée sacrée (de La Mecque) il me fut dit : « Dieu n'est connu que par le fait qu'Il est l'essence des contraires ». « Oui, répondis-je, Il est comme cela », et on ajouta : « Et c'est ainsi qu'Il englobe Son Essence malgré Son Infinité, selon ce qu'il convient ; et ne connaît Allâh qu'Allâh ! » Cette question a fait l'objet de nombreux examens, plongeant dans la perplexité tant ceux qui utilisent la raison que les Gens du dévoilement initiatique. Ce que nous en avons dit permet d'arriver à une synthèse entre ce qu'a professé l'Imâm des deux Enceintes sacrées[6] sur le "transfert" de la Science, qui a fait l'objet d'une désapprobation unanime de la part de ses contemporains, et ce qu'a professé Al-Fakhr ar-Râzî[7] sur le caractère adventice des rapports relatifs[8]. Les théologiens auraient pu parler de la Science identique à l'Essence sous tout rapport, et qui est non-manifestée, et de la science extérieure à ce Mystère, inhérente aux existenciés extériorisés, science par laquelle, en laquelle, et à partir de laquelle ces derniers sont déterminés dans leur réalité particulière.

6 - Diyâ' ad-Dîn 'Abd al-Malik al-Juwaynî ash-Shafi'î (419-478 H./1028-1085) ; il était surnommé "Imâm al-Haramayn", c'est-à-dire l'Imâm des deux Enceintes sacrées de La Mecque et Médine.

7 - Muhammad Ibn 'Umar Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (env. 1150-1210). Célèbre théologien et philosophe ayant beaucoup écrit, notamment un grand commentaire du Coran intitulé *Mafâtih al-Ghayb, Les Clefs du Mystère* (voir notes de notre traduction de la Halte 14).

8 - Ce sujet sera développé dans le *Mawqif* 248, section IV, p. 612 d'Éd. 1. Il concerne la question de la science que Dieu a des choses universelles et particulières. Voir également *Al-Futûhât al-Makkiyyah*, I, 162.

HALTE 73
Les deux combats

Dans une tradition retenue par Al-Bayhaqî[1], le Prophète – sur lui la Grâce et la Paix ! – a dit : « Nous sommes revenus du combat mineur pour aller au combat majeur. » Une variante donne : « Vous êtes revenus… », indiquant qu'il s'adressait à ses nobles Compagnons – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! –, alors qu'une autre version dit : « Nous sommes revenus de l'expédition mineure pour aller à l'expédition majeure »[2].

Par « combat mineur », le Prophète entend la lutte contre les incrédules par l'arme blanche et la lance, et, par le « combat majeur », la lutte contre l'âme qui doit être purifiée et régénérée, libérée de ses défauts et embellie. Il a considéré la lutte contre les incrédules comme un combat mineur, bien qu'il y ait en cela la destruction de la personne, et le risque de perdre définitivement la vie présente. Il est, en effet, probable que celui qui fonce sur l'ennemi et se jette au milieu de la mêlée y trouve la mort, sauf cas exceptionnel. C'est pourquoi, malgré le grand nombre de combattants, peu sont reconnus pour leur courage et évoqués pour leur vaillance.

Il se peut qu'il ait réservé le nom de « combat majeur » à la lutte contre l'âme, bien que, dans la plupart des cas, on n'y perde pas la vie présente par la mort corporelle, parce qu'on y perd le repos, l'assouvissement des passions, par la réforme des mœurs et le remplacement des états condamnables par des états louables. Il est possible que,

1 - Al-Bayhaqî est un savant de l'école shafi'ite 384/994-458/1066. Auteur prolixe, il est connu notamment pour sa compilation de Traditions, *As-Sunan al-Kubrâ'*.

2 - L'"expédition majeure", ou "incursion majeure", rend l'expression arabe *al-ghazwah al-kubrâ*. *Ghazwah* a donné le français "razzia".

sans la lutte réformatrice et purificatrice contre l'âme, la lutte contre l'ennemi incrédule ne soit pas pure, débarrassée de toute imperfection et d'intérêts qui éloignent de Dieu. Sans cela, en effet, le combat extérieur ne peut être pur. On peut même dire plus : aucune activité ne sera bonne tant que l'âme demeure vivante, mélangeant le bon et le mauvais. Le combat contre l'âme est donc majeur, car il est une condition préalable pour que le combat contre l'ennemi extérieur puisse aussi être qualifié de « majeur ». La condition précède toujours son objet et, de ce fait, elle est "majeure" par rapport au conditionné, ce dernier étant passif, lié à l'existence de la cause, et validé par elle.

Il se peut aussi qu'il ait réservé la dénomination de « combat mineur » à la lutte contre l'ennemi incrédule, en fonction de ceux qui donnent l'assaut en se jetant dans la mêlée, mais ne sont pas réellement des combattants au sens sacré du terme ; la persévérance dans la lutte contre l'ennemi peut être le fait d'une personne pieuse, mais aussi d'une crapule, d'un hypocrite, voire d'un mécréant. Considère, dans la tradition authentifiée par Al-Bukhârî, la réponse du Messager d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction et la Paix ! – lorsqu'on lui demanda : « Ô Messager d'Allâh, qu'en est-il du combattant qui lutte avec enthousiasme, de celui qui combat pour montrer son degré, de celui qui combat pour qu'on parle de lui, de celui qui combat pour le butin ? Lequel est dans le sentier d'Allâh ? » Il répondit : « Celui qui combat pour la suprématie de la Parole d'Allâh, celui-là est dans le sentier d'Allâh ! » Les autres catégories endossent les attributs du combat sacré extérieurement, mais il n'en est qu'un qui soit réellement un combattant de Dieu. Ainsi, tous ceux qui luttent contre l'ennemi mécréant n'accèdent pas à la béatitude, et tous ceux qui meurent dans un tel combat ne sont pas nécessairement des martyrs ; le cas de Quzmân, rapporté dans le recueil de traditions avérées, en est la meilleure preuve[3].

3 - Quzmân, considéré comme musulman et comme hypocrite, combattit tout de même avec bravoure à Uhud pour l'honneur de sa tribu ; il fut grièvement blessé et finit par se suicider pour abréger ses souffrances. Le Prophète dit de lui : « Quzmân est en Enfer ! » (cf. Mahmoud Hussein, *Al-Sîra*, t. II, pp. 254-255, Éd. Hachette, 2007).

Quant à la lutte contre l'âme, qualifiée par le Prophète de « Combat majeur », c'est un effort spécial, réservé à une élite d'initiés guidés par la lumière d'une direction spirituelle, et ayant bénéficié, au préalable, de la Sollicitude divine. Ne s'engage dans les flots de ce combat que celui qui est fait pour cela, le bienheureux qui marche vivant sur terre tout en étant martyr. Dans la tradition rapportée, il y a une allusion au fait que, pour le combat contre les mécréants, il n'est pas fait de distinction entre celui qui est tué et agréé auprès d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – et l'autre, le malheureux, objet de la Colère divine. Il n'en est pas ainsi pour le Combat majeur qui, lui, est annonciateur de la béatitude et débouche sur l'obtention du « meilleur et plus encore »[4] ; ne peut l'assumer que le croyant craignant Dieu, l'être très sincère et pur. C'est pourquoi ce Combat est "majeur".

Le combat contre les mécréants fut appelé « mineur » par le Prophète – sur lui la Grâce unitive et la Paix ! –, car lutter contre eux et les tuer n'est pas un but en soi pour le législateur. La finalité de la guerre sainte, en effet, n'est pas de détruire et d'anéantir les créatures d'Allâh, ni de ruiner ce qu'a bâti le Seigneur, ou de dévaster Ses contrées, ce qui serait contraire à Sa Sagesse. Dieu n'a rien créé dans les Cieux et la Terre, et entre les deux, inutilement[5]. C'est ainsi qu'Il n'a créé les jinns et les hommes qu'en vue de Son adoration[6], et c'est ce qu'ils font ; le connaissant le sait et l'ignorant ne le sait pas[7].

Le dessein du Législateur n'est que de protéger les croyants contre la nuisance des mécréants et les torts qu'ils peuvent leur causer, car lorsque la puissance de ces derniers se renforce, cela porte préjudice à la religion et à la vie des croyants, ainsi que l'indiquent les versets suivants : « Si Allâh n'avait pas repoussé certains hommes par d'autres, alors auraient été démolis des couvents, des églises, des sy-

4 - Allusion à Cor. 10, 26 : « À ceux qui font au mieux, le meilleur et plus encore ».

5 - Allusion à Cor. 23, 115 : « Estimeriez-vous que Nous ne vous aurions créés sans utilité ? » Le terme *'abathan*, traduit ici par "inutilement", signifie aussi "par jeu", "frivolement", "futilement".

6 - Cf. Cor. 51, 56. Voir à ce propos : Halte 2, t. I ; Haltes 47 et 59, t. II.

7 - L'Émîr fait allusion ici à une adoration essentielle, inhérente à la nature primordiale des êtres, et ne pouvant être décelée que par ceux qui ont une réalisation spirituelle adéquate. Ce thème est fréquent chez Ibn 'Arabî et chez lui.

nagogues, des mosquées dans lesquels le Nom d'Allâh est invoqué abondamment » (Cor. 22, 40)[8], et : « Si Allâh ne repoussait pas certains hommes par d'autres, alors la terre serait corrompue » (Cor. 2, 251). Détruire ce qui est corrompu pour que subsiste ce qui est sain, c'est l'essence de la Justice et de la Sagesse[9], comme lorsqu'on coupe le membre gangréné, bien qu'il soit encore en partie intact, pour préserver le reste du corps.

À supposer que les croyants n'aient rien à craindre des mécréants, tuer ces derniers ne serait pas permis, indépendamment du fait que l'on se rapproche de Dieu par cela. C'est pourquoi il n'est pas permis de les tuer avant de les avoir appelés à l'Islam, puis (s'ils n'entrent pas en Islam) de leur demander de payer la *jizyah*, le tribut imposé aux non-musulmans ; s'ils obtempèrent, il est interdit[10] de les combattre, parce qu'après cela on a l'assurance légale d'être protégé contre tout

8 - Les différents termes employés ici pour désigner des lieux d'invocations de Dieu font l'objet d'interprétations différentes selon les commentateurs. Cependant, l'ensemble désigne les lieux de culte de moines, de chrétiens et de juifs, auxquels on ajoute parfois les Sabéens. Selon les exégètes et les traducteurs, on rattache la dernière partie, concernant l'abondance de l'invocation d'Allâh, soit uniquement aux mosquées, soit à tous les lieux de culte cités : la forme grammaticale employée ne permet pas de faire la distinction. La seconde hypothèse donne au verset un sens plus universel, et détermine un statut moins restrictif de protection légale de ces lieux de prière non musulmans ; elle implique ainsi une plus large responsabilité des autorités musulmanes dans leur fonction de sauvegarde des centres spirituels sur le territoire du *Dâr al-Islâm*.

9 - C'est le lieu de rappeler ici ce passage de René Guénon traitant spécifiquement de la "petite guerre sainte" par rapport à la "grande guerre sainte" : « On peut dire que la raison d'être essentielle de la guerre, sous quelque point de vue et dans quelque domaine qu'on l'envisage, c'est de faire cesser un désordre et de rétablir l'ordre ; c'est, en d'autres termes, l'unification d'une multiplicité, par les moyens qui appartiennent au monde de la multiplicité elle-même ; c'est à ce titre, et à ce titre seul, que la guerre peut être considérée comme légitime. [...] La "grande guerre sainte", c'est la lutte de l'homme contre les ennemis qu'il porte en lui-même, c'est-à-dire contre tous les éléments qui, en lui, sont contraires à l'ordre et à l'unité » (*Le Symbolisme de la Croix*, ch. VIII).

Dans le même chapitre, on notera que René Guénon lie l'idée de Paix à l'orientation vers les centres spirituels et à ces centres eux-mêmes, ce qui apparaît comme une sorte d'exégèse du verset coranique cité plus haut, dans le sens où les lieux dans lesquels on invoque Allâh sont des lieux de Paix qui doivent être éventuellement défendus par la guerre. C'est l'image bien connue, du côté hindou, du *kshatriya*, le guerrier, préservant par son activité la contemplation du brâhmane, ce qui est symbolisé par « Skanda, le Seigneur de la guerre, protégeant la méditation de Ganêsha, le Seigneur de la connaissance » (Guénon, *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel*, ch. V). Cette idée est à rapprocher de celle de la double fonction de la *Sakînah*, que nous ne pouvons développer ici.

10 - *Harâm* : interdiction qui, si elle n'est pas respectée, constitue un péché majeur.

mal et nuisance de leur part. De là aussi l'interdiction de tuer les femmes, les enfants impubères et les moines.

C'est différent dans le cas du combat contre l'âme pour sa purification, car cela est un but en soi. Dans le combat contre elle se trouve sa purification, et dans cette dernière se trouve sa délivrance, ainsi que la connaissance de son Seigneur. La connaissance est ce qu'a en vue l'Amour divin lorsqu'Il existencie les choses. Le Coran dit, en effet : « Je n'ai créé les jinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent » (Cor. 51, 56), c'est-à-dire : « que pour qu'ils Me connaissent », selon la glose d'Ibn 'Abbâs[11], étant donné que l'adoration dérive de la connaissance. Il ne fait aucun doute que ce qui a son but en soi est plus important que ce qui a son but en autre chose.

11 - 'Abd Allâh Ibn 'Abbâs, mort en 687, cousin du Prophète, transmetteur de nombreuses traditions, est considéré, de plus, comme l'interprète par excellence du Coran, dont un commentaire lui est attribué (cf. Halte 1, t. I).

HALTE 74

Principe de distinction entre la Seigneurie et la servitude

Je dis à Dieu – qu'Il soit exalté ! – : « À moi l'Éternité par la Science[1] et à Toi l'adventicité par la manifestation et le monde sensible ! Tu es donc l'Éternel et je suis l'éternel. Je suis l'adventice-éternel et Tu es l'Adventice-Éternel. En quoi donc Te distingues-tu de moi, et qu'est-ce qui nous sépare ? »

Il me répondit : « Ton éternité est par Moi, et Mon Adventicité est par toi. L'Éternité est la Réalité qui M'appartient de plein droit, par essence, alors que pour toi elle vient d'un autre. L'adventicité et la réalité contingente t'appartiennent par essence, alors que pour Moi elles sont "par un autre". C'est ainsi que Mon degré se caractérise par la Fonction de Seigneurie, et que le tien se caractérise par l'état de servitude : les degrés maintiennent les hiérarchies, et il n'y a pas d'ambiguïté entre le supérieur et l'inférieur[2] ».

1 - Il est question ici des êtres en tant qu'essences immuables (*a'yân thâbitah*) dans leurs états non-manifestés, où ils sont connus par la Science divine.

2 - Cette dernière phrase est une réponse sans équivoque à ceux qui critiquent la doctrine de la *Wahdah al-Wujûd*, sans se donner la peine de la comprendre, sous prétexte qu'elle abolirait toute distinction entre le Seigneur et le serviteur sur le plan de la conscience actuelle de l'être manifesté. Alléguer cela, après avoir lu les écrits des Maîtres qui la professent d'une manière ou d'une autre, relève, soit de l'incompétence, soit de la mauvaise foi. L'affirmation de la non-dualité fondamentale de la Réalité n'exclut pas, comme on le voit partout dans les *Mawâqif*, la considération d'autodéterminations relatives de cette Réalité correspondant, pour les êtres manifestés, à des connaissances partielles de Celle-ci, et entraînant la prise en compte de degrés distinctifs. Cette doctrine, envisagée sous ses différents aspects, coïncide avec ce que le Coran et la Tradition proposent à la compréhension de l'homme. Il y a, évidemment, une distinction à faire entre la réalisation métaphysique de la *Wahdah al-Wujûd* et sa connaissance théorique. Cependant, contrairement à une idée reçue, il n'est pas impossible pour l'intelligence humaine d'en appréhender les implications générales, tout comme les réalités incréées du Coran peuvent et doivent être accessibles, dans une certaine mesure, à cette intelligence. Par exemple, les écrits de Maîtres comme Ibn 'Arabî ne sont pas réservés, comme on l'entend parfois, qu'à des êtres de haute réalisation spirituelle, bien que leur approche soit subordonnée à certaines conditions. Mais l'attitude d'excellence reste celle prônée par l'Émîr dans la Halte 3 où il lie l'expression de la *Wahdah al-Wujûd* à la réalisation initiatique.

HALTE 75
La Loi sacrée et la Réalité essentielle

Le Très-Haut a dit : « Il a laissé libre cours, chacune de son côté, aux deux mers qui confluent ; entre les deux, il y a un isthme qu'elles ne dépassent pas » (Cor. 55, 19-20)[1].

Les deux "mers" sont la Loi sacrée et la Réalité essentielle[2] ; l'isthme entre les deux est le Connaissant placé de telle sorte que la Loi sacrée ne porte pas préjudice à la Réalité essentielle, et la Réalité essentielle ne porte pas préjudice à la Loi sacrée. Le Connaissant, en effet, est situé en permanence entre les opposés, contemplant les antagonistes, niant puis affirmant, niant cela même qu'il vient d'affirmer, dans l'impossibilité d'arriver à une résolution définitive, ou de se reposer sur un acquis : il est tout à la fois en mouvement et à l'arrêt, nomade et sédentaire, ressemblant à l'oiseau volant de branche en branche, et ce vers quoi il vole est identique à ce dont il vient de s'envoler.

1 - Le terme *maraja* qui débute le verset s'applique, à l'origine, aux troupeaux qu'on lâche chacun de son côté pour paître, mais sans qu'ils se mélangent. *Barzakh*, traduit ici par "isthme", est une "limite" qui sépare et joint en même temps.

L'expression « confluent de deux mers » est interprétée de différentes manières par les Maîtres, et par l'Émîr lui-même dans son œuvre. Ibn 'Arabî aborde souvent ce sujet. En *Futûhât*, III, 36, il dit : « Les deux mers sont, d'une part, celle des intelligibles, et, d'autre part, celles des objets sensibles, de sorte que les intelligibles ne sont pas identiques aux objets sensibles, et ces derniers ne sont pas identiques aux premiers. Le degré de l'"Imagination", *al-Khayâl*, que nous considérons comme étant "le confluent des deux mers", "corporifie" les intelligibles et "subtilise" le corporel. »

Ce "confluent", on le voit, correspond ici au monde subtil ou psychique (ou encore "animique"), entendu tant au point de vue du macrocosme qu'au point de vue du microcosme. Il est placé entre le monde corporel grossier et le monde informel des idées pures (cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. II). La notion générale de *barzakh* se trouve par ailleurs transposée à différents degrés de la réalité.

La fonction de l'"isthme" est d'être aussi principe de distinction ; sans lui, les choses resteraient dans l'indistinction totale (cf. *Fut.* III, 47)

2 - *Ash-shari'ah wa al-haqîqah.*

Il contemple la Loi sacrée à travers la Parole du Très-Haut : « Œuvrez, et Allâh verra votre œuvre ! » (Cor. 9, 105).

Il contemple la Réalité essentielle à travers la Parole du Très-Haut : « Ils n'ont pouvoir sur rien de ce qu'ils ont acquis » (Cor. 2, 264).

Il contemple la Loi sacrée dans Sa Parole : « Saisissez-les et tuez-les ! » (Cor. 4, 89).

Il contemple la Réalité essentielle dans Sa Parole : « Et vous ne les avez point tués, mais c'est Allâh qui les a tués » (Cor. 8, 17).

Il contemple la Loi sacrée dans Sa Parole : « Tu n'es pour rien dans l'affaire » (Cor. 3, 128).

Il contemple la Réalité essentielle dans Sa Parole : « Véritablement, ceux qui font le pacte avec toi ne font le pacte qu'avec Allâh » (Cor. 48, 10).

Il contemple son état de servitude dans Sa Parole : « Personne de ceux qui sont dans les Cieux et la Terre qui ne vienne au Très-Miséricordieux autrement que comme serviteur » (Cor. 19, 93).

Il contemple son aspect seigneurial dans Sa Parole : « En vérité, Nous sommes chaque chose que Nous avons créée par une détermination » (Cor. 54, 49), lorsqu'on retient la lecture où « toute » est décliné au cas sujet[3].

Finalement, le Connaissant est pris entre deux feux : le feu de la Loi et le feu de la Réalité essentielle, ou, mieux encore, entre deux meules d'un moulin dont chacune le pousse vers l'autre. La Loi sacrée exige son droit sous le rapport de la Réalité essentielle et de la Loi, et la Réalité essentielle exige son droit sous le rapport de la Loi et de la Réalité essentielle. C'est à cette épreuve qu'a fait allusion le Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Grâce unitive et la Paix ! –, lorsqu'il a dit : « Les hommes les plus éprouvés sont les Prophètes, puis ceux qui leur ressemblent le plus, et ainsi de suite ».

3 - Cf. le début du *Mawqif* 64. Lorsque « chaque » (ou « toute ») est décliné au cas du complément d'objet direct, on comprend : « En vérité, chaque chose, Nous l'avons créée par une détermination. »

HALTE 76

Qu'est-ce qui, dans la constitution de l'homme, subit le châtiment ?

Dans la Mosquée sacrée de La Mecque une intuition secrète me vint sous la forme du problème suivant : le fait de croire au Paradis et à l'Enfer, au châtiment et à la jouissance sensibles dans l'au-delà, fait partie des obligations de la Religion attestées par l'ensemble des musulmans ; quiconque nie cela est unanimement considéré comme mécréant. Or, il est reconnu comme une évidence claire et allant de soi que la constitution de l'homme est composée de trois parties :

- Une forme extérieure faite d'os, de chair, avec des sens externes et des organes internes, des membres comme les mains, les pieds, ainsi que des yeux, des oreilles, une langue, etc.

- Un esprit vital animal inférieur caractérisé par le désir, support des passions et des attributs bestiaux.

- Un Esprit supérieur saint, qui est la fonction savante de cette forme totale, capable de saisir le Discours divin qui lui est adressé, et d'y répondre.

Peut-être direz-vous que ce qui subit le châtiment, ce sont les membres et les sens. Comment serait-ce possible, puisque le Très-Haut déclare : « En ce Jour, leurs langues, leurs mains, leurs jambes, témoigneront contre eux de ce qu'ils faisaient » (Cor. 24, 24) ? Il est dit aussi : « Témoigneront contre eux leurs ouïes et leurs vues… » (Cor. 41, 20). Or, le témoin sincère est honoré plutôt que honni ; comment pourrait-il être châtié par le feu ?

Peut-être direz-vous que c'est l'esprit vital animal, bestial et passionnel, qui subira le châtiment. Comment serait-ce possible, dans la mesure où celui-là est incapable de comprendre, ne peut connaître les commandements de la Loi sacrée, et n'est pas visé par le Discours divin ? Si l'obligation légale s'appliquait à lui, les animaux, inaptes au langage humain, y seraient aussi soumis, tout comme nous. Aucun savant partisan d'une quelconque doctrine ne soutient cela, car l'esprit animal est limité à la recherche de ce que nécessite sa subsistance naturelle ; il ne connaît rien au-delà de cela.

Peut-être direz-vous que c'est l'Esprit saint supérieur, concerné par le Discours divin et apte à y répondre, qui subira le châtiment. Comment serait-ce possible, dans la mesure où le Très-Haut dit de lui : « Et que J'aurai insufflé en lui de Mon Esprit » (Cor. 15, 29)[1] ; « Dis : "l'Esprit est de l'ordre du Commandement de mon Seigneur" » (Cor. 17, 85) ? Comment donc l'Esprit d'Allâh, identifié au Commandement d'Allâh, pourrait-il subir le châtiment, alors que son attribution à Allâh induit qu'il mérite la plus magnifique considération et les plus sublimes honneurs ? Répondez, vous qui êtes rétribués pour répondre à ces questions, et faites cesser la perplexité de ceux qui en sont victimes !

En vérité, on ne peut résoudre cette question par écrit ; il n'est possible d'y répondre que de cœur à cœur et de bouche à oreille[2].

1 - Il s'agit de la création d'Adam.
2 - Littéralement : « de bouche à bouche ».

HALTE 77
Les deux yeux de l'Homme parfait

Le Très-Haut, rapportant les paroles de Ya'qûb (Jacob), dit : « Ô mes fils, n'entrez pas par une porte unique, mais entrez par des portes différentes ! » (Cor. 12, 67)[1].

C'est ainsi que doivent être l'enseignement et l'éducation de ceux qui les dispensent. Jacob leur ordonne d'abord d'utiliser les causes secondes, dans la mesure où elles sont familières pour les âmes qui ont une tendance naturelle à s'en servir. Ensuite, il leur ordonne de s'en remettre simultanément à Dieu sous le couvert des causes secondes ; c'est là la perfection. Certains directeurs spirituels soufis contemporains font le contraire, uniquement parce qu'ils préconisent à leurs disciples d'abord une pure confiance en la Providence divine, puis, lorsqu'ils sont installés définitivement dans cette station spirituelle, ils les renvoient aux causes secondes, car ceux-là sont proches de la

1 - Cet épisode se situe lors du départ des frères de Yûsuf (Joseph), y compris Benjamin, pour l'Égypte. D'après Al-Qurtubî (*Al-Jâmi' li-ahkâm al-Qur'ân*), il y avait quatre portes d'entrée en Égypte. Le conseil de Ya'qûb à ses fils aurait eu pour but d'éviter d'attirer sur eux le mauvais œil du fait que, tous réunis, ils dégageaient une impression de beauté et d'opulence susceptible de susciter la jalousie. Cette interprétation est reprise par d'autres commentateurs (cf. Ismâ'îl Haqqî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, Dâr al-Fikr, vol. 4, pp. 292-296). Al-Qâshânî, quant à lui, dans le premier volume de son *Tafsîr* (pp. 611-612), explique que « "N'entrez pas par une porte unique !" signifie : n'empruntez pas la voie d'une vertu unique comme, par exemple, être libéral sans être courageux. Ne vous conformez pas seulement à l'un des Attributs d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, car le degré de Non-Dualité (*wahdah*) est la racine de toutes les vertus, et l'Essence dans Son Unité pure (*adh-Dhât al-Ahadiyyah*) est le principe de tous les Attributs. Empruntez donc les voies de l'ensemble des différentes vertus, jusqu'à ce que vous soyez qualifiés par l'intégrité permettant d'accéder au degré de l'Unité-synthèse (*al-Wâhidiyyah*). Donc, parcourez l'ensemble des Qualités divines jusqu'à ce que l'Essence vous soit dévoilée. » Le Shaykh poursuit en insistant sur le fait que cette attitude permettra à celui qui l'a réalisée de reconnaître les différents modes sous lesquels Allâh Se manifestera aux êtres au Jour de la Résurrection (cf. tome I, Haltes 8 et 9 ; tome II, Halte 62).

Lumière prophétique et de la nature primordiale, et la thérapie spirituelle qui leur est appliquée pour leur ascension initiatique est plus facile, plus rapide, que de commencer par la remise totale en Allâh qui produit une grande fatigue et exige un traitement rigoureux. Sur cette question, les hommes sont classables en trois catégories.

Il y a celui qui ne considère rien d'autre que la cause seconde, son point de vue se limitant à cette dernière, évaluée comme fiable ou non : c'est un aveugle.

Il y a celui qui, sous l'effet d'un état spirituel, n'envisage que la confiance en Dieu, ne tenant aucun compte, extérieurement et intérieurement, des causes secondes ; on ne peut ni prendre modèle sur lui ni le critiquer.

Il y a celui qui tient compte extérieurement des causes secondes, tout en s'en remettant intérieurement totalement à Dieu ; il maintient en apparence la cause, mais son cœur s'attache au Créateur de la cause. Il traite l'extérieur et l'intérieur selon le statut qui leur correspond respectivement. Ce dernier est parfait ; il voit avec les deux yeux.

Sache que toutes les causes secondes sont des voiles et des écrans sous la Face, l'Essence de Dieu, Lui, l'Agent véritable dont les opérations, de derrière ces écrans, produisent les effets que les aveugles considèrent comme propres aux causes secondes et naissant de celles-ci. Peu importe que ces causes soient de l'ordre des lois naturelles, de l'ordre intellectuel, ou qu'elles entrent dans la catégorie des commandements et interdictions de la Loi sacrée. Les injonctions de la Loi, assurément, veulent dire : agis ainsi et, *à cause de cela*, tu entreras au Paradis ! De même, les interdictions signifient : ne fais pas cela, sinon ce sera *la cause* de ton entrée en Enfer. Toutes les Lois sacrées, depuis Adam jusqu'à Muhammad – qu'Allâh répande sur eux les Bénédictions et la Paix ! –, ont pris en considération les lois naturelles et les exigences de la Loi divine ; c'est, d'une part, ce qu'implique la Sagesse puisque, parmi Ses Noms, il y a "le Sage", alors que, d'autre part, le dépassement des causes secondes est impliqué par Sa Puissance inhérente à Son Nom "le Puissant". S'arrêter à l'un de ces deux

Noms exclusivement, c'est nier l'autre, et le partisan d'une telle négation est perdu. La perfection, c'est de considérer les deux Noms de telle manière que cela ne contredise ni la conscience de l'Unité ni la singularité du Maître « qui fait toujours ce qu'Il veut » (Cor. 11, 107).

Par Son Nom "le Sage", on considère Dieu comme apparaissant sous le vêtement des causes secondes de la Loi divine et des lois naturelles. Par Son Nom "le Puissant", on considère Dieu dans son aspect caché faisant abstraction des causes secondes, en contemplant le Principe des causes, Celui qui leur donne leur effectivité. Cela implique la conviction que ces causes n'ont aucune influence réelle sur rien, sauf par la "face" divine qui est propre à chaque chose, car, par cette "face", elle est Lui[2]. Le respect de ces deux aspects, c'est la voie des Prophètes – sur eux les Bénédictions et la Paix divines ! – et des Parfaits d'entre leurs héritiers. Ne t'occupe pas, en cela, de ceux dont le comportement est gouverné par des états spirituels contraignants qui leur font perdre conscience.

Il peut paraître étonnant de devoir respecter assidûment ces adjuvants que sont les dispositions légales, dont le bienfait est unanimement reconnu par ceux qui les pratiquent, mais dont nous avons dit qu'elles sont, sous un certain rapport, des voiles et des écrans sous Dieu. Mais, en fait, elles sont simultanément cause de leur propre élimination en tant que voiles, tout en subsistant en tant que telles[3] : ce qui est éliminé, c'est le pouvoir qui leur est attribué, car, en elles-mêmes, Dieu nous ordonne de les conserver. C'est pourquoi tu constateras que les Connaissants, les êtres de réalisation et de contemplation, se conforment intégralement à la causalité naturelle et à la causalité des Lois sacrées. Il n'y a aucune différence, à première vue, entre eux et le commun des croyants, si l'on s'en tient à leur

2 - Allusion à la doctrine du *wajh khâçç* dont certaines formulations expriment l'Identité suprême ; sur ce sujet, cf. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, *op. cit.*, p. 95, et Charles-André Gilis, *L'Esprit universel de l'Islam*, *op. cit.*, ch. 1 à 4.

3 - La Loi sacrée est donc simultanément limites apparentes, et présence de Dieu dissolvant intérieurement ces limites.

apparence, alors qu'intérieurement ils s'en distinguent comme le ciel se distingue de la terre, ou l'Orient de l'Occident.

Celui à qui a été dévoilé l'Agent réel dont naissent les actes, et qui connaît la nature profonde de Qui impose, de qui est imposé, la sagesse contenue dans cette contrainte et la raison secrète de cette dernière, celui-là n'est pas assimilable à l'ignorant dont parlent ces versets : « Sont-ils égaux, ceux qui savent et ceux qui ne savent pas ? » (Cor. 39, 9) ; « Sont-ils égaux, l'aveugle et le voyant ? » (Cor. 13, 16) ; « Sont-elles égales, les ténèbres et la lumière ? » (Cor. 13, 16). Tel est le mur dressé entre le commun des croyants et les Connaissants d'Allâh, mur dont le Coran dit : « Et l'on dressera entre eux un mur avec une porte ; à l'intérieur, il y a la Miséricorde, et à l'extérieur, en face, il y a le Châtiment » (Cor. 57, 13).

Les connaissants, pour les modalités extérieures de leur être, se conforment aux commandements et aux actes requis par la Loi, tout en sachant qu'ils ne sont que des supports permettant à ces actes d'être réalisés, mais qu'ils n'en sont pas les auteurs. C'est pourquoi ils n'espèrent obtenir aucun bien, ou éviter aucun mal, par ce qui pourrait leur être attribué de ces actes. Ils regardent par Lui vers Lui[4]. Leurs cœurs sont totalement absorbés en Lui. Ils ont abandonné tout espoir d'obtenir quelque bien ne venant pas de Lui et[5] sont, par là même, protégés du mal venant de Lui. Ainsi obtiennent-ils le repos suprême et des grâces licites perpétuelles. Ils tiennent compte des deux Noms "l'Intérieur" et "l'Extérieur", sachant qu'il n'est pas d'Extérieur si ce n'est Lui, et pas d'Intérieur si ce n'est Lui, et toute chose est, soit extérieure, soit intérieure.

Par le "commun des croyants", j'entends les pieux serviteurs, les ascètes, les savants exotériques. Ceux-là sont dans la lassitude, la peine, l'épreuve, épuisés parce qu'ils se figurent que les actes générés en eux leur attireront du bien et repousseront le mal. Lorsqu'une cause seconde vient à manquer, ils sont dans l'affliction du fait de son absence, parce qu'ils se rendent compte qu'ils n'y peuvent rien. Ils font

4 - Nous suivons ici la leçon *nâzirûn bihi ilayhi wa qulûbuhum*... de Ms., car les deux éditions sont fautives avec *nâzirûn bihi ilâ qulûbihim*...

5 - Nous suivons ici Ms., qui donne *fa*, alors que les deux éditions donnent *wa*.

ce qu'ils font, persuadés, en raison de leur conception duelle, qu'ils possèdent une réalité accidentelle indépendante, distincte de la Réalité de Dieu. Cela concerne le commun des catégories de croyants, excepté le groupe bénéficiant de la Miséricorde divine ayant obtenu la connaissance du Très-Haut.

Certains, les mu'tazilites, professent qu'ils ont le pouvoir de faire ou de ne pas faire. D'autres, les ash'arites, disent qu'il y a "acquisition", alors que les mâturîdîtes estiment qu'il y a une part de libre arbitre[6]. Leurs cœurs, à tous, sont dans un enfermement ; ils font la sourde oreille et ont un voile sur les yeux. Si Dieu illuminait leur vue intérieure, s'Il leur ouvrait les oreilles et les yeux, ils sauraient qu'ils n'ont pas de réalité propre, ni éternelle, ni adventice. Ils seraient ainsi délivrés de leur prétention à avoir une réalité qui est la plus grande idole, l'association suprême avec laquelle nul acte ne saurait être agréé, si ce n'est par la Grâce et la Miséricorde d'Allâh – qu'Il soit exalté !

Si tu dis : « Je n'ai jamais péché », elle te répondra :

« Ton existence est un péché auquel nul autre péché ne peut être comparé ! »[7]

Aucune chose dont on peut dire qu'elle est "autre" qu'Allâh n'a, foncièrement, de réalité. Lorsque la réalité existentielle s'éteint, disparaissent avec elle tous les attributs, états et actes qui y étaient attachés, puisqu'ils en dépendaient directement et lui étaient inhérents.

6 - Sur ces différentes écoles théologiques et leurs opinions, cf. t. I, Halte 4.

7 - Il s'agit d'une sentence de Râbi'ah al-'Adawiyyah, l'une des plus grandes saintes de l'Islam. Dans le contexte présent, ce n'est pas la réalité, même relative, qui est un péché, mais le fait de s'attribuer cette réalité. On pourrait donc traduire ainsi : « *T'attribuer la Réalité est un péché auquel nul autre péché ne peut être comparé !* »

HALTE 78
L'irréalité du monde en soi

Le Très-Haut a dit : « Et Il est "avec" vous, où que vous soyez » (Cor. 57, 4).

Le Discours divin est adapté à ce que s'imaginent la plupart des serviteurs qui estiment avoir une réalité distincte, indépendante de la Réalité de Dieu, avec Lequel ils pensent être dans une relation d'altérité. Dieu – qu'Il soit exalté ! -, S'accommodant de leur prétention, les laisse à leur illusion, leur disant : si vous êtes comme vous vous l'imaginez, « Il est "avec" vous, où que vous soyez ». Prenez donc garde à Lui, et ayez partout conscience de Sa Présence. En même temps, ce que l'on nomme "créature" ne saurait avoir avec Dieu un quelconque degré de coexistence[1] ; tout au plus peut-on lui prêter une relation de dépendance. La créature, pour qui lui donne une réalité personnelle, est comme l'ombre dépendant de l'objet qui la projette et qui reste la référence étalon. Au fond, on ne peut pas dire de l'ombre qu'elle "coexiste" avec l'objet qui la produit, mais qu'elle en dépend, puisque la coexistence ne s'entend que pour deux choses dont les existences sont indépendantes. De même pour le son produit et l'écho : ce sont deux choses distinctes au point de vue sensible et, en même temps, il s'agit d'une chose unique.

Tout ce dont on dit qu'il est "autre" qu'Allâh, c'est-à-dire le monde dans sa totalité, des plus hauts degrés aux plus bas, tout cela serait néant s'il était considéré en faisant abstraction de la Réalité de Dieu[2]. Si quelque chose d'autre que Dieu était réel, sa réalité ne pourrait

1 - *Ma'iyyah* : "le fait d'être avec".
2 - Voir l'« Introduction » du tome II sur la question du "néant".

manquer d'être, soit éternelle, soit adventice. Or, il n'y a d'éternelle que la Réalité de Dieu ; c'est ce que professent tous ceux qui participent aux Traditions et tous les Sages[3]. Si certains d'entre eux parlent d'"éternité temporelle"[4], ils sont cependant d'accord avec nous pour dire que rien n'est éternel par essence, sauf la Réalité de Dieu – qu'Il soit exalté !

"Autre" que Dieu ne peut même pas être adventice, car s'il l'était, il ne pourrait éviter d'être soit une substance, soit un accident. Il n'est pas possible qu'il soit une substance, car la substance n'est pas ce par quoi sont qualifiés les substances et les accidents, mais c'est la Réalité qui les qualifie[5]. Il n'est pas possible non plus qu'"autre" que Dieu soit un accident, car ce dernier ne saurait être sans son fondement qu'est la substance, et comme cette dernière n'existe pas tant qu'elle n'est pas qualifiée par la Réalité, elle ne peut, n'étant pas réelle, servir de support à l'accident existant. Cette démonstration s'adresse à ceux qui restent dans les limites de la raison. Quant aux Gens de la contemplation directe, Dieu les dispense de recourir à la preuve rationnelle, car, pour eux, tout cela va de soi, et la question ne se pose pas de savoir si le monde est éternel ou adventice, puisqu'on ne peut parler d'éternité ou d'adventicité qu'après avoir établi qu'il y a réalité. Or, il n'est pas exact de dire que le monde a la réalité. On ne se pose donc plus la question pernicieuse de savoir si l'irréel est éternel ou adventice.

3 - *Ahl al-milal ma al-hukamâ'* ; cette expression peut se comprendre de manière plus ou moins large.

4 - Cette expression est contradictoire, puisque l'idée d'éternité se rapporte à ce qui est en dehors et au-delà du temps. On notera qu'en Islam *Ad-Dahru Allâh*, « "Le Temps" (ou "La Durée") est Allâh ». René Guénon commente ainsi cette citation dans un document inédit : « il faut faire attention au sens selon lequel cette transposition [du conditionné à l'inconditionné] doit être effectuée pour être métaphysiquement valable, non moins qu'à la "totalisation" qui est impliquée par l'"éternel présent". »

5 - Nous suivons ici la leçon du manuscrit.

HALTE 79

Celui qui a la foi et ceux qui ne l'ont pas

Un enseignement spirituel, retenu par At-Tirmidhî[1], nous dit : « Celui que sa bonne action réjouit et que sa mauvaise action afflige, celui-là a la foi. »

Il s'agit ici d'une formule de définition exclusive par laquelle le Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – a caractérisé la foi par le biais de celui à qui est attribuée cette qualité. Mis à part ce dernier, l'homme est donc, soit un négateur incrédule, soit un connaissant, contemplant par dévoilement direct, pour lequel ce qui était caché est devenu évident, de telle sorte qu'on ne peut plus dire à son propos qu'"il a la foi", si ce n'est par façon de parler.

Il s'agit donc d'indiquer ce qu'est l'homme de foi, et celui qui correspond à ce critère en est un : il adhère à quelque chose qu'il ne voit pas et dont l'informe le Législateur qui, à première vue, attribue les actes au serviteur les produisant, avec leurs récompenses et leurs châtiments propres. Celui qui n'a pas la foi, comme nous l'avons dit plus haut, est soit le négateur, soit le connaissant bénéficiant d'un dévoilement initiatique. Le connaissant est celui à qui Allâh a dévoilé la réalité profonde des choses : il connaît son âme et, de ce fait, connaît son Seigneur[2]. Sa bonne action ne le réjouit pas ; sa transgression ne l'afflige pas. Si sa destinée l'obligeait à tuer mille Prophètes, cela ne l'altérerait pas ni ne l'affligerait, bien que le prix du sang reste à la charge du meurtrier. Si, à l'inverse, on lui annonçait la bonne nou-

1 - Célèbre compilateur de Traditions (209/824-279/892), connu, entre autres, pour sa *Somme* du Hadîth, *Al-Jâmi'*.

2 - Référence à un hadîth célèbre ; à ce propos, cf. t. II, Haltes 36 et 48.

velle de son investiture à la fonction suprême de Pôle, il n'en serait pas réjoui ou altéré pour autant. Il sait bien qu'il n'a aucun pouvoir. On pourrait l'assimiler à l'homme de foi pour son adhésion sans réserve aux enseignements transmis par le Législateur sur les choses cachées ; il a cependant quelque chose de plus que ce qu'on appelle "foi", puisque ce qui était caché est devenu pour lui évident.

Au connaissant, il n'apparaît ni bien ni mal, si ce n'est par rapport à la Loi sacrée qui dépend de raisons tenant à la Sagesse et connues seulement d'Allâh, ou de l'élite des serviteurs auxquels Allâh – qu'Il soit exalté ! – a fait connaître ce secret. La Loi sacrée réunit le noyau et l'écorce, la réalité essentielle n'étant que le noyau[3].

3 - Dans les *Aperçus sur l'ésotérisme islamique*, René Guénon écrit que le sage parfait, qui est placé au centre de la roue cosmique, « la meut invisiblement, par sa seule présence, sans participer à son mouvement, et sans avoir à se préoccuper d'exercer une action quelconque ; son détachement absolu le rend maître de toutes choses, parce qu'il ne peut plus être affecté par rien ». Il poursuit, citant Tchoang-tseu : « Il a atteint l'impassibilité parfaite ; la vie et la mort lui étant également indifférentes, l'effondrement de l'univers ne lui causerait aucune émotion. À force de scruter, il est arrivé à la vérité immuable, la connaissance du Principe universel unique. Il laisse évoluer les êtres selon leurs destinées, et se tient, lui, au centre immobile de toutes les destinées... Le signe extérieur de cet état intérieur, c'est l'imperturbabilité ; non pas celle du brave qui fonce seul, pour l'amour de la gloire, sur une armée rangée en bataille ; mais celle de l'esprit qui, supérieur au ciel, à la terre, à tous les êtres, habite dans un corps auquel il ne tient pas, ne fait aucun cas des images que ses sens lui fournissent, connaît tout par connaissance globale dans son unité immobile. Cet esprit-là, absolument indépendant, est maître des hommes ; s'il lui plaisait de les convoquer en masse, au jour fixé tous accourraient ; mais il ne veut pas se faire servir » (pp. 115-116).

L'idée de "scruter" « pour arriver à la vérité immuable » est d'autant plus remarquable quand on la rapproche du hadîth relatif aux quatre aspects des versets du Coran qui a été cité par l'Émîr dans la première Halte (cf. tome I) : « "En vérité le Coran a un "dos", un "ventre", une "limite" et un "mirador", ainsi que l'a rapporté Ibn Hibbân dans son recueil de traditions authentifiées. » *Muttala'*, "le plus haut degré", traduit ici par "mirador", comporte aussi l'idée de "scruter", "chercher à connaître le fond d'une affaire" (pour la traduction et l'exégèse d'une variante de ce hadîth, voir la « Préface » de Michel Vâlsan aux *Interprétations ésotériques du Coran*, de Qâshânî, p. 6, Éd. Koutoubia, Paris, 2009.)

HALTE 80

L'essence des êtres et la Loi

Parmi les traditions avérées, il y a celle-ci : « Pas d'Émigration après la Victoire, mais de l'effort et de l'intention »[1].

Voici ce que le Prophète – sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – a voulu dire en mode allusif : à certains, Allâh ouvre l'œil de la vue intérieure et montre la diffusion essentielle de l'Unité pure sans diffusion substantielle. Il leur fait voir comment la moindre réalité repose sur Celui qui a la Réalité par Soi, et que la Réalité divine est en toutes choses, sans "localisation", sans union de deux essences différentes. Pour ces derniers, il ne convient pas, et il n'est pas normal, de délaisser[2] quoi que ce soit des créatures, par dédain, mépris, ou en la considérant comme abjecte. Cela ne saurait être de la part d'un connaissant doué de contemplation, quelle que soit la créature, animée ou non, à quelque religion, tradition ou secte qu'elle appartienne, car ces dernières sont toutes des emblèmes, des indices[3] d'Allâh, et « tenir en haute considération les indices d'Allâh vient de la crainte pieuse des cœurs » (Cor. 22, 32). Donc, tenir en haute estime les créations d'Allâh, qui sont Ses emblèmes, Ses indices, fait partie de la crainte

1 - *Lâ hijrah ba'da al-fath walâkin jihâd wa niyyah*. Extérieurement, *al-hijrah*, l'Hégire, renvoie à l'émigration de La Mecque à Médine ; *al-fath*, à la victoire finale sur La Mecque, *jihâd* désignant tout effort, dont celui de "guerre sacrée". Sur ce hadîth, et les significations du terme *hijrah*, cf. Michel Chodkiewicz, « Du devoir d'exil », *Le Cheval de Troie*, n° 10, "Abd El-Kader", Bordeaux, 1994.

2 - "Délaisser" traduit ici le verbe *hajara*, "abandonner", "émigrer", qui donne "Hégire", "Émigration".

3 - *Sha'â'ir*, pluriel de *sha'îrah*, désigne, entre autres, un signe, un indice, un rite, un endroit sacré, et éventuellement les victimes sacrificielles. À partir de la racine *Sh.'.R.* sont formés certains mots ayant un rapport avec l'idée de "conscience", de "connaissance intuitive". Dans la terminologie guerrière, le mot "emblème" est un signe de reconnaissance permettant de se distinguer des ennemis.

pieuse des gens ayant la connaissance par le cœur, c'est-à-dire les êtres de contemplation. C'est ainsi qu'on rapporte, à titre anecdotique, que ʿÎsâ (Jésus), passant près d'un porc, lui souhaita le bonjour.

En l'occurrence, Allâh – qu'Il soit exalté ! – n'a pas parlé de "crainte pieuse des gens doués d'intelligence", ni de "crainte pieuse" seulement. Cependant, malgré cette contemplation, malgré le fait qu'il ne faut pas délaisser quoi que ce soit par mépris ou dédain, il est nécessaire de combattre et d'avoir une intention, une orientation, autrement dit de produire un effort dans un but donné permettant d'unir la contemplation de la Réalité fondamentale à la mise en pratique des lois du Législateur. Font partie de cet effort : la lutte contre ceux qui s'opposent à la religion de l'Islam « jusqu'à ce qu'ils donnent l'impôt de leurs mains en se faisant petits » (Cor. 9, 24)[4], la modification de ce qui est légalement désavoué, la bonification de ce que la Loi considère comme positif, et la déconsidération de ce que, dans sa sagesse et sa justice, elle juge comme négatif. Allâh – qu'Il soit exalté ! –, en effet, déclare à ce connaissant-contemplant, par la bouche de Son Envoyé : « Si tu me vois revêtu des états des gens voilés, frappe-moi à la nuque ; si tu me vois revêtu des états des transgresseurs, rabroue-moi et applique-moi les règles de la Loi ! », tout cela, malgré la contemplation directe et la connaissance qui sont tiennes.

C'est là la chose la plus pénible, et qui afflige le plus profondément les Connaissants.

4 - Cf. plus haut, Halte 71.

HALTE 81
La théophanie du dernier tiers de la nuit

Le hadîth avéré dit : « Notre Seigneur descend chaque nuit vers le ciel de ce bas monde, lorsqu'il reste le dernier tiers de la nuit. Il dit alors : "Qui Me prie pour que Je l'exauce ! Qui Me demande pour que Je lui donne ! Qui Me demande pardon pour que Je lui pardonne !" » Sa "descente" – qu'Il soit exalté ! – exprime l'idée qu'il y a théophanie et apparition, car toutes Ses théophanies sont des "autodescentes" depuis le "ciel" de l'Unité pure indifférenciée jusqu'à la "terre" de la multiplicité. Le "ciel" de ce bas monde (du hadîth), quant à lui, est une allusion au support de manifestation de la Forme Toute-Miséricordieuse par laquelle se manifeste le Parfait, le Pôle, être unique pour chaque époque. Ce ciel est la qualité synthétisant toutes les qualités de Beauté, comme la Miséricorde, la Bienveillance, la Protection, la Longanimité, la Libéralité, etc. La théophanie ayant lieu à ce moment spécifique est destinée aux adorateurs, aux ascètes, à ceux qui s'orientent vers Dieu par les actes ; on l'exprime par : « ciel de ce bas monde », car elle est le but, la *qiblah*, de ceux qui font des demandes.

Pour les Connaissants, Sa théophanie est permanente ; elle n'est limitée ni dans le temps ni dans l'espace. Elle est éternelle, sans début ni fin, sans augmentation, diminution ou altération, alors qu'Il subsiste tel qu'Il est en Soi, sans dépendre de celui pour qui la théophanie aura lieu. La différenciation, la multiplicité, l'impermanence que l'on peut rapporter à la théophanie ne dépendent que de celui à qui s'adresse cette dernière, et sont liées à la prédisposition, à la capacité du réceptacle. Ainsi, l'eau est essentiellement unique, mais sa

forme dépend des récipients qui la contiennent ou des plantes, fruits, semences qui l'assimilent.

Cette théophanie est spécifique du dernier tiers de la nuit, car c'est le moment où se lèvent ceux qui pratiquent la veille et le sommeil alternés[1], où ceux qui demandent pardon, ceux qui se repentent, et ceux qui font des demandes s'orientent vers Dieu.

1 - Plutôt que *al-mujtahidîn* avancé par les deux éditions, nous retenons la version *al-mutahajjidîn* du manuscrit qui fait allusion à la pratique du *tahajjud*, en référence à Coran, 17, 79 : il s'agit de veille spirituelle en alternance avec des périodes de sommeil. Cette lecture est plus conforme au contexte.

HALTE 82

Les deux aspects de toute chose créée

L'Imâm Ahmad[1] et At-Tirmidhî rapportent l'enseignement spirituel suivant :

« Qui ne remercie pas les hommes ne remercie pas Allâh »[2].

Par ces paroles, le Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – veut dire que celui qui ne remercie pas les hommes, dans la mesure où il les conçoit et se les imagine au point de vue de l'altérité et de la dualité, persuadé que Dieu est totalement distinct et séparé d'eux, car résidant uniquement dans le ciel ou au-dessus du Trône, celui-là ne remercie pas Dieu parce qu'il ne Le connaît pas. Comment pourrait Le remercier celui qui ne Le connaît pas ? En effet, ne Le connaît pas vraiment celui qui ne Le connaît que dans les degrés conditionnés, les manifestations et les autodéterminations. Les hommes et l'ensemble des créatures, les causes secondes et les intermédiaires, sont Ses supports de manifestation, Ses autodéterminations, Ses attributions et aspects relatifs, du fait qu'ils sont les effets de Ses Noms et Attributs, ou plutôt qu'ils sont Ses Attributs eux-mêmes. Toutes les "formes" que l'on peut saisir ou contempler, de quelque nature qu'elles soient, spirituelle, subtile ou corporelle, ne sont que des Noms de Dieu ; elles sont des idées pures qui se combinent pour former une structure complexe produisant une forme sensible. Par exemple : de la réunion des qualités du froid et du sec résulte l'élément terre, tandis que l'eau résulte de la réunion

1 - Ahmad ibn Hanbal (164-241/780-855) est à l'origine de l'école juridique hanbalite.
2 - Le thème de cette tradition est traité en *Fut.* II, 204, comme le signale ʿAbd al-Bâqî Miftâh dans son édition des *Mawâqif* (vol. I, p. 220).

du froid et de l'humide[3]. Le monde est intégralement constitué ainsi, y compris les hommes et tous les autres êtres. De la connexion entre le Discours divin, l'adventicité et l'Ordre existenciateur, résultent ces idées pures devenant des structures complexes et produisant, finalement, les formes sensibles. Quiconque connaît Allâh et les hommes de cette manière remercie Allâh lorsqu'il remercie les hommes, car il n'y a pas de dualité dans la Réalité. De là, on voit que, de toute évidence, au point de vue de la Loi et de l'intellect, les actes produits par les hommes et toutes les créatures sont nécessairement l'Activité d'Allâh Elle-même – qu'Il soit exalté !

Où est Allâh et où sont les hommes pour celui qui comprend ?

Je paie tribut à Celui qui comprend de moi, par moi,

Et je Le place au-dessus de ma tête.

L'Imâm des Connaissants, Muhyî ad-Dîn Ibn 'Arabî, en évoquant la question de l'attribution de l'acte à Allâh ou aux créatures à partir des causes secondes et des intermédiaires, a dit : « Certains avancent que l'acte est indubitablement "chez"[4] ces causes secondes, "auprès" d'elles ; d'autres, qu'il est "au moyen"[5] de ces dernières ; nous et nos semblables (les hommes de réalisation du plus haut degré de connaissance) disons que l'acte est "chez" et "au moyen" de ces intermédiaires »[6]. On explique ce qui précède par le fait que chaque chose a deux aspects. L'un est tourné vers Dieu ; il est identique à Dieu

3 - Rappelons que ces « éléments ne sont pas des corps, même simples, mais bien les principes substantiels à partir desquels les corps sont formés ; on ne doit pas se laisser tromper par le fait qu'ils sont désignés analogiquement par des noms qui peuvent être en même temps ceux de certains corps » (René Guénon, *Etudes sur l'Hindouisme*, « La théorie hindoue des cinq éléments ». Ce chapitre éclaire d'autres considérations développées sur ce sujet dans cette Halte, et dans tout l'ouvrage de l'Émîr).

4 - *'Inda* : cette préposition peut se traduire aussi par "auprès", "à côté de", "selon" ; elle peut exprimer en outre une concomitance ou la possession.

5 - *Bi* : "par", "avec". En plus de son sens "instrumental", cette préposition peut aussi marquer la proximité.

6 - Selon une perspective, les causes intermédiaires sont des supports purement passifs qui n'ont pas de réalité en soi, n'ayant, par conséquent, aucune activité propre ; et selon un autre point de vue, elles "participent" de la Réalité divine et, en cela, possèdent une certaine activité. Ces aspects sont exposés dans les Haltes en référence aux différentes formulations coraniques. Ibn 'Arabî développe tous ces points de vue apparemment contradictoires, tantôt selon une perspective, tantôt selon une autre (cf. *Fut.* I, 399 et 458 ; II, 204 ; IV, 487).

sous ce rapport : c'est le Seigneur permanent de cette chose dont parle le verset coranique : « Tout ce qui est sur elle est s'éteignant ; seule subsiste la Face de ton Seigneur » (Cor. 55, 26-27)[7]. L'autre aspect est tourné vers la cause manifestée de la chose : c'est son aspect évanescent et néant, sa nullité. Sous ce rapport, Allâh nie que la chose puisse produire un effet propre lorsqu'Il dit : « Notre Parole à une chose, lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire : "Sois !" Et elle est » (Cor. 16, 40).

Lorsque tu vois le Connaissant remercier une créature, en faire l'éloge, la magnifier, l'apprécier, c'est en tenant compte de ce qui précède ; ne t'imagine pas qu'il voit les hommes et les créatures comme toi tu les vois, et qu'il y a une distance entre eux et le Très-Haut. Dieu nous préserve d'une telle idée ! D'où la justesse des Paroles du Très-Haut : « Et où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh » (Cor. 2, 115) ; « Et Il est avec vous où que vous soyez » (Cor. 56, 4) ; « Et Nous sommes plus proche de lui que sa veine jugulaire » (Cor. 50, 16).

Connais donc la vérité et méfie-toi de l'erreur ! Que la Paix soit sur toi !

7 - Sur le même sujet, voir, dans le tome II, la Halte 46.

HALTE 83
La vision du Prophète à Médine

Le Très-Haut a dit : « Quant à la Grâce de ton Seigneur, et bien raconte ! » (Cor. 93, 11).

Ce verset généreux fut projeté sur moi mystérieusement à d'innombrables reprises. On n'ignore pas ce qu'en ont dit les exégètes. En ce qui concerne l'inspiration personnelle que j'ai reçue, « la Grâce », dans ce verset, signifie la grâce de la science et de la connaissance d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – accompagnée de la connaissance des œuvres et des choses cachées transmise par les Messagers – sur eux la Bénédiction et la Paix divines ! Sans aucun doute, cette grâce est la Grâce suprême, et si l'on emploie ce terme pour d'autres bienfaits, ce n'est que comme application secondaire.

"Raconter" cette Grâce, c'est la narrer et la propager chez ceux qui en sont dignes, et sont capables de la recevoir. Toute science, en effet, ne convient pas à tout homme indistinctement, et tout homme n'est pas apte à recevoir n'importe quelle science. À chaque science correspondent des êtres ayant l'aptitude et la prédisposition à la recevoir, en même temps qu'ils ont la volonté et l'intérêt pour l'obtenir. On peut comprendre aussi que montrer cette grâce ne se limite pas à la parole et à l'action, puisqu'un enseignement spirituel dit : « En vérité, lorsqu'Allâh fait don d'une grâce à un serviteur, Il aime que l'effet de Sa Grâce soit visible sur ce dernier. » Si cette grâce fait partie de celles qui doivent apparaître dans le domaine de l'action, que le serviteur agisse ! Si elle fait partie de celles qui doivent apparaître dans le domaine de la parole, qu'il parle et raconte ! Tout cela dans la mesure de ce l'on considère comme transmissible habituellement de

cette louange, car, en soi, elle transcende le langage et ne saurait être véhiculée par nos facultés internes ou externes.

Parmi les grâces dont Allâh m'a comblé, il y a le fait que, depuis qu'Il a eu la bonté de me faire connaître mon âme, tout Discours divin et intuition projetés sur moi ne l'ont été que par le Coran noble et magnifique, ce Coran dont il est dit : « Le faux ne peut y accéder, ni par l'avant ni par l'arrière, en tant que Révélation descendant graduellement d'un Sage digne de louanges » (Cor. 41, 42).

L'entretien intime par le Coran est un heureux présage de l'héritage muhammadien, car ceux qui maîtrisent cet état disent : « Quiconque est amené à s'entretenir intérieurement avec Dieu par la langue d'un Prophète est, par là même, l'héritier du Prophète employant cette langue ; et celui qui s'entretient intimement avec Dieu par le Coran est l'héritier de tous les Prophètes. » C'est le "Muhammadien", car le Coran contient toutes les langues, comme la station spirituelle de Muhammad – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – contient toutes les stations[1].

1 - Au sujet de cet enseignement de l'Émîr par les versets du Coran lui-même, il est opportun de rappeler ici ce passage débutant *Le Livre des Haltes* à proprement parler : « Ce noble verset, je l'ai obtenu par réception mystérieuse, en esprit, car Allâh – qu'Il soit exalté ! –, chaque fois qu'Il veut m'ordonner quelque chose, ou me l'interdire, m'annoncer une bonne nouvelle ou me mettre en garde, m'enseigner une science ou me donner une solution à un problème pour lequel je L'ai consulté, m'a habitué à ce qu'Il me ravisse à moi-même, sans altérer ma forme extérieure, et à projeter vers moi ce qu'Il veut, par l'allusion d'un noble verset du Coran, puis à me rendre à moi-même. Je reviens à moi avec le verset, tranquillisé, comblé. Ensuite, par inspiration directe, Il me fait savoir ce qu'Il a voulu dire par ce verset. Je reçois le verset sans lettres, sans son, ni voix, ni direction. Par Grâce d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, j'ai déjà reçu environ la moitié du Coran par cette voie et j'espère que, par Sa Générosité, je ne mourrai pas avant que le Coran ne soit descendu en entier en moi de cette manière. Par la Faveur d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, je suis protégé dans l'intuition, quant aux fins et aux moyens ; Satan n'a pas de pouvoir sur moi, car la Parole d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, en effet, ne peut être transmise par un démon, car il est dit de celle-ci : "Elle ne peut être transmise par les démons à qui elle ne convient pas, et sur laquelle ils sont impuissants" (Cor. 26, 210).

Tous les versets dont je parle me sont arrivés par cette voie, sauf de rares exceptions. Les gens de notre voie spirituelle – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – n'ont jamais prétendu apporter quelque chose de nouveau en matière de religion ; ils prétendent seulement apporter une compréhension renouvelée de la Religion ancestrale » (tome I, pp. 81-82).

Ces textes sont d'éclatantes preuves de la permanente actualité du Coran et de sa Révélation. A. Penot a d'ailleurs donné comme titre à la présente Halte : « De la pérennité de la révélation coranique » (*Le Livre des Haltes*, p. 65, Dervy, Paris, 2008.).

Parmi ces grâces qui m'ont été octroyées, il y a celle qui m'est arrivée lorsque je me rendis à la ville de Taybah, Médine. J'étais debout, devant la tombe du Prophète, orienté vers sa noble face, après l'avoir salué, lui et ses deux Compagnons (Abû Bakr et 'Umar) à qui Allâh a fait l'honneur de l'accompagner en cette vie et dans la tombe, et je déclamai :

« Ô Envoyé d'Allâh, ton serviteur est à ta porte,

Ô Envoyé d'Allâh, celui qui se languit de toi[2] *est sur les marches de ton escalier*[3]*,*

Ô Envoyé d'Allâh, un seul regard de ta part me comblerait,

Ô Envoyé d'Allâh, une inclination compatissante venant de toi me suffirait. »

Je l'entendis me répondre, dans cette prose rimée bénie :

« Tu es mon enfant, agréé de moi. »

Je ne sus pas s'il s'agissait d'une filiation selon le sang ou selon le cœur, et j'ai espoir, par la Grâce d'Allâh, qu'il s'agit des deux en même temps[4]. Dans cette situation je fis cette prière : « Mon Dieu, confirme ce que j'ai entendu par une vision de la noble personne du Prophète ! », car il a lui-même garanti : « Celui qui m'a vu a vu le vrai, car Satan ne peut se rendre semblable à ma forme »[5], alors que le fait d'entendre le Prophète n'est pas une garantie d'authenticité. Je

2 - Les deux versions éditées dont nous nous servons donnent *kalîmuka*, « ton interlocuteur », qui a le défaut de s'appuyer sur un mot fautif quant à l'orthographe puisque le *mîm* manque dans la graphie. Une édition plus ancienne, que nous avons consultée dans le passé, retenait *kalbuka*, « ton chien », qui ne paraît pas impossible, malgré les réticences observées, généralement, vis-à-vis de cet animal en Islam. Nous précisons "généralement", car des traditions donnent autant de caractéristiques positives que négatives au chien. N'oublions pas, de plus, le mystérieux chien évoqué dans la sourate 18 qui, pattes étendues *sur le seuil* de la Caverne, garde les Dormants pendant leur sommeil miraculeux.

La lecture du manuscrit ne permet pas d'établir à coup sûr le texte, car le mot qui pose problème est écrit de curieuse façon. Nous proposons cependant une autre lecture possible : *kalîluka*, qui nous semble plus conforme à la graphie observée.

3 - Le terme *'atab* (sing. *'atabah*) désigne des "marches" d'un escalier, des "marchepieds", des "seuils", des "échelons".

4 - On considère généralement que l'Émîr est descendant du Prophète.

5 - Ibn 'Arabî étend la véracité de la vision à tout Prophète : « Car Satan ne peut prendre la forme d'aucun Prophète » (*Fut.* III, 70).

m'assis ensuite face à ses pieds bénis, appuyé sur le mur oriental de la mosquée, invoquant Allâh – qu'Il soit exalté ! Je fus soudain foudroyé, perdant conscience du monde et de moi-même, n'entendant plus les voix qui s'élevaient dans la mosquée, récitant le Coran, invoquant Allâh, et faisant des demandes. J'entendis quelqu'un me dire : « Voici notre seigneur le Tihâmî ! »[6]. Je levai mon regard dans cet état d'absence au monde, et mon regard le rencontra alors qu'il sortait de la grille de fer entourant son tombeau, du côté où se trouvent ses pieds bénis. Il s'avança ensuite vers l'autre grille et la traversa dans ma direction. Je le vis alors – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! Il était imposant au possible, d'une corpulence harmonieuse. Mais ses nobles cheveux étaient plus blancs, et le teint de son visage plus rosé que ne l'ont rapporté les spécialistes de sa description.

Lorsqu'il fut près de moi, je revins à mes sens, je louai le Très-Haut, je me remis à invoquer Allâh, et je tombai à nouveau en défaillance comme la première fois. La Parole du Très-Haut me fut alors inspirée : « Lorsqu'on vous a invités, entrez ; puis, dès qu'on vous a nourris, dispersez-vous ! » (Cor. 33, 53). Lorsque je revins à mes sens, je louai Le Très-Haut, et considérai ce noble verset et découvris qu'il incluait toutes sortes de bonnes nouvelles. *Idhâ*, « lorsque », implique que la chose est effective ; elle équivaut, au fond, à « "dès lors" que vous êtes invités ». Le « on vous a invités » est à la forme impersonnelle, et il implique l'invitation de Dieu et du Messager, ainsi que l'ordre d'entrer après cette invitation. En cela, il y a le comble du témoignage d'honneur et de considération ! « Dès qu'on vous a nourris » indique que la fonction de cette invitation est d'honorer, de gratifier, de nourrir celui qui est invité. « Dispersez-vous » est l'autorisation de se retirer après avoir été honoré. Nous informer que la finalité de l'invitation est le témoignage d'honneur, et qu'on a la permission de s'en retourner après la réception de grâce, sont le comble de la sollicitude et de l'honneur.

6 - Originaire de la Tihâma, la région littorale occidentale de l'Arabie du Nord, qui va jusqu'à la côte de l'Océan Indien après avoir longé la mer Rouge ; ou originaire de La Mecque.

Puis je me concentrai à nouveau dans l'invocation d'Allâh ; je perdis conscience, et fut projetée sur moi la Parole du Très-Haut : « Entrez-y en paix, en sécurité ! » (Cor. 15, 46). Lorsque je repris connaissance, je louai le Très-Haut pour cette répétition de bonnes nouvelles, et je me replongeai dans l'invocation où je perdis encore conscience. Fut projetée sur moi la Parole du Très-Haut : « Annonce la bonne nouvelle à ceux qui ont la foi qu'il y a pour eux un degré d'excellence auprès de leur Seigneur » (Cor. 10, 2). Lorsque je revins à mes sens, je louai le Très-Haut, et je sus que le « degré d'excellence », c'est lui, l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! –, et qu'il faisait de moi un intermédiaire pour annoncer cette bonne nouvelle à sa communauté.

Je me concentrai alors encore plus dans l'invocation. Je défaillis encore, et fut projetée sur moi la Parole du Très-Haut : « Dis : "Vraiment la Grâce est dans la Main d'Allâh ; Il la donne à qui Il veut" » (Cor. 3, 73). Lorsque je revins à mes sens, je louai le Très-Haut et sus qu'Il me faisait comprendre que l'obtention de cette faveur n'est pas la récompense d'une science, d'une activité, d'un état ; c'est une grâce pure donnée en toute libéralité.

Je continuai à invoquer et perdis conscience. Fut projetée sur moi la Parole du Très-Haut : « Dis : "C'est l'Esprit de Sainteté qui l'a fait descendre de la part de ton Seigneur, par la Vérité, pour affermir ceux qui ont la foi, et comme guidance, ainsi que comme bonne nouvelle pour les soumis" » (Cor. 16, 102). Lorsque je revins à mes sens, je louai le Très-Haut pour les bonnes nouvelles et les secrets que recèle ce verset.

Je me remis à invoquer et je perdis conscience. Fut alors projetée sur moi la Parole du Très-Haut : « Il vous fait voir Ses Signes ; lequel des Signes d'Allâh nierez-vous ? » (Cor. 40, 81). Lorsque je revins à mes sens, je louai le Très-Haut et déclarai : « Je ne nie rien des Signes d'Allâh, et le serviteur est reconnaissant de la grâce que son Maître lui accorde. »

Je me levai ensuite, me dirigeant vers mon lieu de retraite. Survint un Maître de la voie qui me dit : « Lorsque tu veux t'adresser à l'En-

voyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction et la Paix ! –, fais-le par un intermédiaire d'entre les grands Maîtres comme 'Abd al-Qâdir al-Kîlânî (= al-Jîlânî), ou Muhyî ad-Dîn (Ibn 'Arabî) al-Hâtimî, ou encore Ash-Shâdhilî. » Je répondis : « Je vais d'abord demander la permission à mon Seigneur et Maître, moi qui suis sur les marches de son seuil. » Je me concentrai à nouveau dans l'invocation d'Allâh et je perdis conscience. Alors fut projetée sur moi la Parole du Très-Haut : « Le Prophète est plus proche de ceux qui ont la foi que ces derniers ne le sont d'eux-mêmes ! » (Cor. 33, 6). Lorsque je repris conscience, je louai le Très-Haut. Dès que ce Maître revint vers moi, je lui déclarai : « Mon Seigneur et Maître ne désire pas qu'il y ait un intermédiaire entre lui et moi ; il m'a fait comprendre qu'il est plus près de moi qu'aucun autre, et même plus près que ne l'est ma propre âme, et ainsi de suite… »

Puis il en fut ce qu'il en fut, que je n'ai pas mentionné ;

Penses-en donc du bien sans chercher à savoir…

La première "ouverture" qui me vint dans le monde du bien et de la lumière fut, lors d'un évènement initiatique, une rencontre avec l'Ami intime de Dieu, Abraham – sur lui la Paix ! –, au lieu des tournées rituelles[7]. Il était dans une grande assemblée et racontait l'histoire du bris des idoles[8]. Je le vis tel qu'il était, à l'âge qu'il avait à ce moment-là, lorsque le Très-Haut dit de lui : « Ils dirent : "Nous avons entendu un jeune homme en parler dont on dit qu'il est Ibrâhîm" ». Je n'avais jamais vu quelqu'un de plus beau que lui ; comment pourrait-il en être autrement puisque l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – a déclaré lui-même : « J'ai vu Ibrâhîm : de ses enfants je suis celui qui lui ressemble le plus ». Je compris que je tiens d'Abraham un certain héritage pour ce qui est de l'amour des créatures, car il a dit : « Fais que j'aie un langage de Vérité chez les derniers ! »[9] (Cor. 26, 84), et Allâh répondit à sa

7 - Autour de la Ka'bah de La Mecque.

8 - Allusion à Coran, 21, 58.

9 - Plusieurs traductions sont possibles pour ce verset. On peut comprendre que jusqu'à la fin du cycle on parlera en bien d'Abraham, ou que son attitude centrée sur l'essentiel restera la référence par excellence. Selon les différentes sources retenues par Al-Qurtubî

demande[10]. C'est pourquoi la plupart des communautés et groupes religieux s'accordent à l'aimer – sur lui la Paix ! –, privilège qu'aucun autre Envoyé ne partage.

(*Al-Jâmi' li-Ahkâm al-Qur'an*, tome XIII, 112), ce passage indique « l'unanimité de toutes les communautés traditionnelles sur son cas », et sa prière exaucée donnerait le privilège à sa "descendance" de rester dans la Vérité à la fin des temps. L'application en est faite naturellement à la communauté muhammadienne sous le rapport où le Prophète est selon la *Hanîfiyyah*, « la Religion pure, non-associationniste et admettant tout mode d'adoration non-idolâtre, qui est rattachée traditionnellement à Abraham » (Michel Vâlsan, *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, *op. cit.*, p. 131). Cette dernière précision concernant la Tradition primordiale autorise une lecture "élargie" de ce verset, lecture transcendant l'histoire.

10 - Ce point a été évoqué par Ch.-A. Gilis, dans son introduction aux *Poèmes Métaphysiques* de l'Émîr, pour exprimer les affinités entre les fonctions respectives de l'Émîr et de René Guénon ; sur ce dernier point, voir aussi A. Penot, *Ibn 'Arabî, Les Révélations de La Mecque*, p. 14, Éd. Entrelacs, Paris, 2009.

HALTE 84

« En vérité, Je suis, Moi, Allâh, pas d'autre Dieu que Moi ! »

J'étais parmi mes gens, enveloppé dans une couverture. J'étais en contemplation. Je perdis conscience et Dieu – qu'Il soit exalté ! – me parla. Le Seigneur béni me dit : « En vérité, Je suis, Moi, Allâh, pas d'autre Dieu que Moi ! » (Cor. 20, 14)[1]. Lorsque je revins à mes sens, j'obtins une grande joie grâce à laquelle j'eus connaissance d'une bonne nouvelle… Et quelle bonne nouvelle !

1 - Cette formulation d'attestation de l'Unité, unique dans le Coran, s'adresse à Moïse. L'expression de ce *Mawqif* : « Dieu me parla », renvoie à la Halte 56 (tome II) où sont envisagés différents modes de la Parole divine.

HALTE 85
Les sept "modes" du Coran

Dans les recueils de traditions authentifiées, on trouve celle-ci, qui est pratiquement garantie quant aux transmetteurs : « En vérité, ce Coran a été révélé selon sept "modes"[1] ; lisez-en donc ce qui vous en est réalisable[2] ! »

Les gens ont beaucoup parlé, et parlent encore de ce hadîth. L'Imâm As-Suyûtî – qu'Allâh soit satisfait de lui ! – a retenu environ quarante explications pour cette tradition[3], auxquelles il faut ajouter celles qui ne lui sont pas parvenues. Parmi les Gens de la connaissance initiatique, celui qui en a le plus parlé est le Connaissant par Allâh, 'Abd al-'Azîz ad-Dabbâgh de Fez ; il a été extraordinaire ; son apport en la matière est sans précédent[4]. Tout ce qui a été dit sur le sens de cette

1 - Le terme *ahruf*, traduit ici par "modes", est un des pluriels de *harf* ; il contient les idées de "retournement", d'"enlèvement d'une partie", d'"être d'une certaine manière ou façon". *Harf* désigne aussi la "lettre", le "caractère", le "graphème", mais aussi le "bord", la "rive", l'"arrête", la "limite". Ce n'est donc pas pour rien qu'Al-Qâshânî fait un rapport spécifique entre *hadd*, "limite", et *harf*, "lettre", dans le commentaire du hadîth que nous avons déjà signalé précédemment (cf. Halte 80, et Qâshânî, *Les Interprétations ésotériques du Coran*, *op. cit.*, « Préface » de Michel Vâlsan, p. 6).

Pour la plupart des commentateurs de cette tradition, *ahruf* renvoie à des variantes de lectures du Coran autorisées du temps du Prophète. On lira avec intérêt sur ce sujet Pierre Godé, *Commentaire du Coran* de Tabarî, t. I, pp. 1-35, Éditions d'Art Les Heures Claires, Paris, 1983.

2 - *Mâ tayassara min-hu* : ce qui vous en est "possible", "facilité".

3 - Dans son *Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân*. Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî (849/1445-911/1505) est un des auteurs les plus prolifiques en Islam. On lui attribue plusieurs centaines d'ouvrages traitant du Coran, du Hadîth, de la langue et de nombreuses disciplines. Sa science fut immense et engloba tous les aspects de l'Islam, y compris le Soufisme auquel il fut rattaché puisqu'il était shâdhilite.

4 - Cf. tome I, « Introduction aux poèmes ». Le *Kitâb al-Ibrîz*, *Le Livre de l'Or pur*, recueil des paroles du Shaykh Ad-Dabbâgh par l'un de ses disciples, a été traduit en partie par Zakia Zouanat, sous le titre *Paroles d'or*, Éditions du Relié, 2007. On peut résumer

tradition est juste ou plus juste, vrai ou plus vrai, car l'ensemble est venu d'après Allâh et Ses Théophanies. De fait, la Parole de Dieu et celle de Son Envoyé sont un océan surabondant et sans rivage. Tout ce que pensent les créatures de la Parole d'Allâh et de la parole de Son Envoyé – Parole où Allâh S'exprime par sa langue, puisqu'« Il ne s'exprime pas par la passion : il n'y a là que Révélation révélée » (Cor. 53, 3) – tout cela, donc, a un sens et a une finalité, même si, extérieurement, c'est en contradiction avec la Vérité, Dieu ayant dit : « Par lui (le Coran) Il égare beaucoup, et par lui Il guide beaucoup » (Cor. 2, 26)[5] ; l'égarement est donc voulu. Tout ce que l'on appelle

très brièvement l'intuition du Shaykh Ad-Dabbâgh ainsi : les sept "modes" de lecture correspondent à sept aspects opératifs inhérents au Texte coranique selon les lettres qu'il contient. Ses sept aspects sont : la Mission d'Envoyé (*ar-risâlah*), la Prophétie (*an-nubuwwah*), la nature adamique (*al-adamiyyah*), l'Esprit (*ar-Rûh*), la science (*al-'ilm*), la contraction (*al-qabd*) et la détente (*al-bast*). Chaque lettre est mise en rapport avec l'une de ces catégories de la manière suivante :

- à la Mission d'Envoyé se réfèrent les quatre lettres : *bâ'*, *zây*, *lâm*, *wâw* ;
- à la Prophétie se réfèrent les six lettres : *jîm*, *hâ'* (guttural), *kâf*, *dâd* (emphatique), *'ayn*, *yâ'* ;
- à la nature adamique correspondent les cinq lettres : *tâ'*, *zâ'* (emphatique), *mîm*, *çâd* (emphatique), *ghayn* ;
- à l'Esprit correspondent les cinq lettres : *dâl*, *khâ'*, *tâ'* (emphatique), *qâf*, *lâm-alif* ;
- à la science correspondent les deux lettres *dhâl* et *fâ'* ;
- à la contraction correspondent quatre lettres : *hamzah*, *thâ'*, *shîn*, *hâ'* ;
- à la détente correspondent trois lettres : *râ'*, *nûn*, *sîn*.

Chaque lettre a une qualification et fonction particulière. C'est la plus grande fréquence de telle lettre de telle catégorie qui va "teinter" un mot, un verset, un passage du Texte coranique, etc. On peut illustrer cette doctrine par un exemple connu. Mehmet Ali, dans son livre *Un grand saint de l'Islam, Abd-al-Kadir Guilânî* (pp. 40-41, Geuthner, Paris, 1967), rapporte que ce grand saint de Bagdad subissait, dans sa jeunesse, des états de contraction tels qu'on le prenait pour mort. Pour résister à cela, il récitait : « *Inna ma'a al-'usri yusran, inna ma'a al-'usri yusran* », « Car, certes avec la difficulté il y a une facilité, certes avec la difficulté il y a une facilité ». Il s'agit des versets 5 et 6 de la sourate 94, « La Dilatation », *Ash-Sharh*, qui, de par son titre même et son contenu, apparaît déjà, d'une manière générale, comme un remède à son état. Mais, si le lecteur veut y regarder de plus près, il s'apercevra que les deux versets employés plus précisément par le Maître contiennent en majorité des lettres entrant dans la catégorie de la "détente", qui était l'effet recherché. Ce croisement entre ces différentes sources montre, d'une part l'authenticité de l'inspiration du Shaykh Ad-Dabbâgh, et, d'autre part, la véracité de certaines "légendes" des saints qui sont beaucoup plus "techniques" que ne l'imaginent les rationalistes et ceux qui les étudient de l'extérieur.

5 - Cf. t. II, Halte 36. On peut traduire aussi : « Par lui Il en égare beaucoup, et par lui Il en guide beaucoup. »

"erreur", "faute", est voulu, car c'est donné par Allâh : « Tous, Nous les aidons, ceux-ci et ceux-là, par le Don de ton Seigneur ; et le Don de ton Seigneur n'est pas restreint » (Cor. 17, 20)[6].

Dans la signification du Discours d'Allâh et de celui de Son Envoyé, il reste des choses qui n'ont pas été atteintes et auxquelles on n'est pas parvenu. Voici les significations que Dieu m'a inspirées à propos de cette tradition d'importance majeure, parmi les allusions qu'elle contient, et dont il est impossible de faire un exposé exhaustif. Ainsi, l'un des sens spirituels d'*al-ahruf*, "les modes", "les lettres", "les lectures", est celui de "réalité essentielle"[7], car les initiés de haut degré considèrent qu'il y a huit catégories de modalité des lettres :

- les lettres dans leurs réalités essentielles ;
- les lettres sublimes ;
- les lettres spirituelles ;
- les lettres formelles ;
- les lettres intelligibles ;
- les lettres imaginales ;
- les lettres sensibles prononcées,
- et les lettres écrites[8].

On entend par "lettres essentielles" les sept "matrices" principielles, origines de tout que sont la Science, la Volonté, la Puissance, la Parole, l'Ouïe, la Vue, et la Vie qui est la condition de la subsistance de l'ensemble, et dont nulle chose ne peut se passer pour subsister.

Le Prophète nous a donc fait savoir que ce Coran, dans la composition inimitable qui lui fut révélée, a une emprise sur toutes choses indiquées par ces principes universels que sont ces lettres, origines des

6 - « Ceux-ci et ceux-là », selon les interprétations courantes, sont les croyants et les incrédules, ceux qui visent ce bas monde et ceux qui visent l'au-delà, les gens du Paradis et les gens de l'Enfer, ceux dont le destin est d'être élus ou damnés. L'"Aide" divine peut être interprétée comme le soutien de l'existence des êtres par la subsistance qui leur est prodiguée, quelles que soient leurs qualités (cf. Halte 71).

7 - *Haqîqah*.

8 - En arabe, les qualifications de ces lettres sont les suivantes : *haqîqiyyah*, *'âliyyah*, *rûhâniyyah*, *çûriyyah*, *ma'nawiyyah*, *khayâliyyah*, *hissiyyah lafziyyah*, *khattiyyah*.

Noms et Attributs divins. Tout ce que peuvent indiquer ces lettres et tout ce qui dépend d'elles, le Coran incommensurable l'indiquera de même. C'est pourquoi Ibn 'Abbâs a déclaré : « Nul oiseau ne se met en mouvement sans que nous trouvions cela dans le Livre d'Allâh – qu'Il soit exalté ! » Aussi, tu constateras que les Connaissants tirent du Coran leurs sciences, leurs secrets, leurs enseignements spirituels, leurs informations concernant les évènements à venir. Toutes les sciences courantes viennent aussi du Coran qui nous y donne accès de manière évidente. D'ailleurs, l'ensemble des soixante-treize "sectes"[9] s'appuie sur des arguments et preuves tirés du Coran pour établir leurs doctrines respectives. C'est un des aspects de son inimitabilité, et il transcende les capacités humaines. Comment pourrait-il en être autrement puisque le Très-Haut a affirmé : « Nous n'avons eu de négligence à propos d'aucune chose dans le Livre » (Cor. 6, 38) ? Tout ce qui peut être nommé "chose" se trouve nécessairement dans le Coran incommensurable, que ce soit de manière claire ou allusive, comme contenu direct ou dérivé. "Chose", en effet, d'après les spécialistes de la langue[10], s'applique à ce qu'il y a de plus général, englobant ce qui est ou n'est pas ; c'est la plus grande indétermination possible, précédant celle de l'être. C'est du fait de cette synthèse sans limites que le Coran fut appelé ainsi, la racine *Q.R.'* exprimant la "synthèse" (la "somme", la "réunion"), puisque le Coran généreux n'est autre que la Science de Dieu se manifestant[11]. La Science du Très-Haut englobe, sans aucun doute, à la fois tous les aspects universels et particuliers de la Réalité, et il en est de même du Coran, car il est la révélation de l'Ordre d'Allâh : « Voilà l'Ordre d'Allâh qu'Il a fait descendre vers vous » (Cor. 65, 5). Or, Son Ordre est Son Attribut englobant toutes choses : ces dernières reposent fondamentalement sur lui.

Les significations du Coran sont différentes selon les "lectures" suivant les variantes où il y a plus ou moins de mots, selon les places

9 - Le Prophète a dit que sa communauté « se divisera en soixante-treize "sectes" ; toutes iront en Enfer, sauf une ». Il y a plusieurs variantes à cette tradition.
10 - Ms. donne : « des langues ».
11 - « Il l'a fait descendre par Sa Science » (Cor. 4, 166).

respectives des mots les uns par rapport aux autres[12], selon la vocalisation casuelle ; les "petites lettres" que sont les voyelles finales (*a*, *u*, *i*, ou signes de quiescence) indiquant le sujet, le complément d'objet direct, le complément d'objet indirect, et les différentes conjugaisons[13]. De chaque façon d'envisager le Coran naissent d'autres aspects, dont certains jouent le rôle de principes et d'autres celui de déductions. Certaines déductions s'imposent d'elles-mêmes, d'autres sont évidentes ou non ; il y a aussi des enchaînements de déductions, etc.

Le Très-Haut, par Sa Libéralité[14], donne accès et délivre à chacun, selon ses possibilités, les significations que sa destinée lui réserve : que ce soit de la guidance ou de l'égarement, de la rectitude ou du dévoiement. Mais il est impossible d'englober tout ce que contient le Coran. C'est pourquoi le Prophète – sur lui la Bénédiction et la Paix ! – a enjoint : « Lisez (ou réunissez) ce qui vous en est réalisable ! », sous-entendu : de ses significations et des sciences qu'il recèle. Cet ordre concerne le signifiant et l'intention que recouvre la signification, car, par ailleurs, le Coran tout entier est « facile », comme il est dit : « Et, certainement, Nous avons rendu facile le Coran pour l'invocation » (Cor. 54, 17), si bien que, sous ce rapport, il n'y a pas de facilité ou de difficulté. Mieux : la multiplicité des lectures est une facilité offerte, puisqu'un hadîth énonce : « Gabriel me fit la lecture selon un seul mode ; je lui demandai d'en rajouter, et il me fit la lecture jusqu'à sept modes ». Ces derniers sont en rapport avec les sept modes que nous avons mentionnés plus haut, où la "facilité" dépend, pour chacun, de sa propre prédisposition.

12 - C'est la science coranique du *taqdîm* et du *ta'khîr* qui tient compte de l'importance des mots selon la place qu'ils occupent les uns par rapport aux autres.

13 - Notre traduction est un développement à partir des termes techniques du texte permettant au lecteur de comprendre plus facilement de quoi il s'agit, les variantes dans des éléments formels mineurs pouvant avoir des conséquences majeures sur le sens. On en a eu un exemple à propos d'une simple différence de vocalisation d'un mot (Cor. 54, 49) dans la Halte 64, t. II, et la Halte 75 du présent tome.

14 - Il faut lire « *bi-Jûdi-Hi* » de Ms. et Éd. 2.

Lorsque le Prophète dit dans le hadîth : « Ne soyez pas en désaccord… »[15], il indique qu'il ne faut pas faire des intuitions, que Dieu donne à certains dans la compréhension du Coran, une cause de désaccord et de critique vis-à-vis du Coran lui-même, qui pousseraient au doute à son égard et, finalement, à l'égard du fondement de la Religion. Ainsi, il y eut des désaccords entre les Compagnons du Prophète – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – et, après eux, entre les êtres favorisés par la Grâce et la Science. Cependant, ils n'en firent jamais une cause de divergences dans la Religion, et nul d'entre eux ne traita les autres de mécréants.

Ce que toutes les créatures peuvent obtenir de connaissable venant du Très-Haut, et qui dépend des Attributs principiels originels, n'est autre que ce qu'indique Al-Khidr à Moïse lorsqu'il lui affirme : « Ce qui manque à ma science et à ta science – entendant par là ce qu'elles sont susceptibles de connaître[16] – par rapport à la Science d'Allâh, est comparable à ce que ce petit oiseau a pris d'eau dans son bec par rapport au reste de l'océan »[17].

C'est là une allusion à ce que suggère cet enseignement prophétique d'une importance capitale.

15 - Il s'agit probablement du hadîth retenu par Al-Bukhârî : « Ne divergez pas, car ceux qui vous précédèrent divergèrent, et ils sombrèrent. »

16 - Nous suivons ici Ms. et Éd. 2.

17 - Michel Chodkiewicz a judicieusement intitulé *Un océan sans rivage* (*op. cit.*) son étude destinée à montrer l'adéquation entre la structure des œuvres d'Ibn ʿArabî et celle du Coran.

HALTE 86

La Sourate du Soleil et les autodéterminations de la Réalité [1]

Le Très-Haut a dit : « Par le soleil et sa clarté ! Par la lune, lorsqu'elle le suit ! Par le jour, lorsqu'il lui donne de l'éclat ! Par la nuit, lorsqu'elle le couvre ! Par le ciel, et comme Il l'a construit ! Par la terre, et comme Il l'a étendue ! Par l'âme, et comme Il l'a ajustée ! » (Cor. 91, 1-7).

Les choses par lesquelles il est fait serment ici désignent certains degrés de Sa Théophanie, des autodéterminations de Sa Condescendance, et Sa Descente comme intermédiaire. Ce sont tous des degrés universels.

Dieu, en réalité, ne fait serment que par Son Essence, car tous les degrés et les "autodescentes"[2] sont d'ordre relatif : ils n'ont de réalité que par rapport à la conception de celui qui les conçoit, tant qu'il les perçoit comme tels. Tous les degrés, en tant qu'autodéterminations et

---

1 - Pour les développements contenus dans cette Halte, voir le *Mawqif* 248 et notre « Introduction » au tome II.

2 - Les noms que nous retrouvons très souvent dans les *Mawâqif*, comme *tajallin* (autorévélation), *ta'ayyun* (autodétermination), *tanazzul* (autodescente), *tadallin* (autosuspension), sont tous formés sur le schème de la cinquième forme augmentée du verbe qui exprime en même temps un sens réfléchi et – entre autres – une répétition. Ils sont donc particulièrement appropriés pour exprimer le processus par lequel l'Essence absolument inconditionnée en Soi apparaît sous des modes de réalité conditionnés, sans pour autant changer de nature, sortir d'Elle-même ou Se "mélanger" avec autre que Soi. Un autre terme de même forme souvent utilisé est celui de *tawajjuh*, traduit le plus souvent par "orientation" ou "s'orienter" ; il exprime en fait l'idée de "répéter l'acte de se mettre en face de soi-même", et correspond exactement au processus de manifestation qu'a décrit René Guénon, en se servant du symbolisme géométrique du point, pour expliquer comment la Réalité unique apparaît duelle sans changer fondamentalement de nature (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XVI et XVII).

autodescentes (condescendances), depuis le premier d'entre eux qui est la Réalité essentielle muhammadienne, jusqu'au dernier qui est la forme humaine, sont des aspects relatifs, des autodéterminations, des manifestations, des autodescentes n'ayant aucune réalité en dehors de l'Intellect[3], comme toutes choses ayant une origine. Ils ne sont ni réels ni irréels ; ils sont de l'ordre de l'imagination, n'ayant pas de réalité propre en dehors de la Réalité de Dieu par laquelle ils sont manifestés. C'est pourquoi on a dit :

Les degrés, grâce à la Réalité, sont devenus
Les réalités essentielles du non-manifesté et de la vision directe.
La réalité qui est en eux n'est
Que par un Apparaissant, alors que tout est éteint.

Seule l'Essence transcendante possède la Réalité. Tout ce que l'on nomme "degré", "autodétermination", tout ce qui exprime une altérité ou une dualité, n'est qu'une réalité surimposée, présumée et relative.

« Par le soleil et sa clarté ! »

Lorsque le Très-Haut dit : « Par le soleil et sa clarté ! », Il fait serment par le degré de l'Unité-sans-relation, *al-Ahadiyyah*, qui est le premier niveau théophanique. C'est un état de l'Essence[4] qui exclut les Noms et Attributs divins. Aucune chose qualifiée par l'être n'y apparaît[5]. C'est une Essence pure, dépouillée de toutes relations, tant divines qu'existentielles, bien que tout se trouve en Elle, mais seulement dans un état d'"intériorité"[6]. Le rapport de l'Unique à Son Essence est un rapport unique : c'est *al-Ahadiyyah*, Son Unité-sans-rela-

3 - Rappelons que, dans la doctrine hindoue, la manifestation de *Buddhi*, correspondant à l'Intellect premier en Islam, est la racine de l'illusion pour les êtres manifestés, tout en étant, par ailleurs, un moyen du retour au Principe.
4 - Le mot *dhât*, traduit, faute de mieux, par "essence", serait le féminin de *dhû*, "qui est doué de", "qui possède", "qui maîtrise". On ne peut pas ne pas remarquer sa ressemblance phonétique et sémantique, dans le contexte de ce *Mawqif*, avec le pronom démonstratif *tat*, "cela", employé dans les *Upanishads* pour désigner la Réalité suprême en évitant de La qualifier (cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, 1re note du ch. VIII).
5 - *Lâ li-shay'in mina al-mukawwanât fî-hi zuhûr.*
6 - *Hukm al-butûn.*

tion ; ce n'est pas l'Unité-synthèse, *al-Wâhidiyyah*, qui, Elle, suppose un rapport d'altérité. L'Unité-sans-relation, c'est la Théophanie du Principe suprême pour Son Essence et par Son Essence, étant donné qu'il n'y pas d'"autre" dans cet état. Le Nom *al-Ahad*, l'Un, exclut qu'il y ait là une quelconque relation impliquant une altérité ou une dualité. Il n'a nul besoin, dans Son Unité absolue, de S'autodéterminer de telle manière qu'Il Se distinguerait de quelque chose, puisqu'il n'y a rien ici. Il est donc en cela la Réalité "conditionnée" par le fait qu'elle n'est pas "quelque chose". Les créatures n'ont aucune part à cet état, si ce n'est par transposition analogique conceptuelle, car cet état est celui du "tréfonds"[7] que nul ne peut découvrir et saisir par les sens ou l'intellect. Celui qui voudrait Le connaître par ces moyens demanderait l'impossible, car l'essence de ce qui ne se détermine en aucune manière ne saurait être connue.

C'est « Par le soleil » et « Par sa clarté » qu'il est fait allusion à cette théophanie, car c'est par le soleil que l'on peut voir les choses, mais, lui, on ne peut le saisir directement[8], et il éclipse la lumière des autres astres. Il en est ainsi de l'Unité pure qui éteint les lumières et efface les traces[9]. C'est l'état de non-détermination[10]. Il n'appartient aux créatures, comme les anges, les Envoyés, les saints, que de croire au Mystère, car lorsqu'ils parviennent au degré de la première autodétermination, ils ont connaissance, par le dévoilement initiatique et les visions intuitives, qu'au-delà il y a quelque chose dont on ne peut rien connaître, si ce n'est que c'est réel. La Réalité excluant toute manifestation par l'altérité ou l'autodétermination ne peut, en effet, être ni connue, ni qualifiée, ni décrite, car c'est l'Essence se passant des mondes. Ce degré dans le Vrai et dans la réalisation est la Réalité essentielle des réalités essentielles, même si les initiés appliquent parfois ce nom à la Non-Dualité pure[11] et à la Réalité essentielle univer-

7 - *Al-kunh* ; c'est l'"Abîme" (*abgrunt/Abgrund*) de Maître Eckhart, correspondant au "Non-Être" chez René Guénon.

8 - Car il nous rend aveugles si nous le fixons du regard.

9 - Les "lumières" sont les Noms divins dans leur distinctivité, et les "traces" sont leurs effets.

10 - *Al-lâ-ta'ayyun* ; c'est la lecture correcte à retenir, conformément à Ms. et Éd. 2.

11 - *Al-Wahdah al-mutlaqah*.

selle[12]. Certains moines, brâhmanes, et autres ascètes, pratiquant des exercices spirituels méthodiques, sans passer par les voies instituées par les Envoyés, sont ainsi parvenus à l'Intellect premier, et ont cru qu'il s'agissait de la Réalité essentielle des réalités essentielles et qu'il n'y avait rien au-delà. Ils subirent un dommage et un échec, et ils revinrent d'où ils étaient venus[13].

« Par la lune, lorsqu'elle le suit ! »

Lorsque le Très-Haut fait serment « Par la lune, lorsqu'elle le suit ! », Il fait allusion au deuxième degré, qui est la première auto-détermination appelée "l'Esprit universel", "le Souffle du Tout-Miséricordieux", "la Réalité corrélative", "la Réalité essentielle muhammadienne", "l'Isthme des isthmes", et qui reçoit de nombreux noms, comme celui de "la Non-Dualité totale"[14]. La Réalité, en effet, lorsqu'elle est considérée comme conditionnée par le fait de ne pas être quelque chose, c'est la *Ahadiyyah*, l'Unité sans-relation ; lorsqu'Elle

12 - *Al-Haqîqah al-kulliyyah.*

13 - Ce qui est dit ici, si l'on tient compte des finesses de l'énoncé, ne s'applique pas, évidemment, à ceux – "moines" ou "brâhmanes" – qui pratiquent ces méthodes en conformité avec des Révélations authentiques. Rappelons que le Coran affirme : « Et, certainement, Nous suscitâmes pour chaque communauté un Envoyé leur ordonnant : "Adorez Allâh et détournez-vous du Rebelle !" Parmi eux, il en est qu'Allâh guida, et sur d'autres l'égarement se réalisa » (Cor. 16, 36) ; « Pour chaque communauté, nous avons établi un Rite qu'elle observe ; qu'ils n'entrent donc pas en conflit avec toi sur la question ! Convoque à ton Seigneur ; certes, tu es selon une guidance orthodoxe » (Cor. 22, 67 ; sur ce sujet, voir Michel Vâlsan, *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, *op. cit.*, pp. 24-29). Si l'on ne tient pas compte des subtilités de l'affirmation de l'Émîr, cette dernière semble refléter l'opinion répandue dans tout le milieu islamique, y compris du *Taçawwuf*, que la voie des brâhmanes, ou des *Yogîs* et ascètes, est limitée à une réalisation duelle de la Réalité du fait qu'elle prendrait exclusivement appui sur un organe de connaissance, l'Intellect premier (*Buddhi*), d'ordre manifesté. La juste considération des *Vêdas*, en tant que "Révélation", et des méthodes de réalisation de la Non-Dualité y afférentes, permet de rectifier ce jugement. La lecture conjointe des œuvres de René Guénon et de Michel Vâlsan sur ce sujet spécial facilite cette entreprise.

Reza Shah-Kazemi a réuni quelques textes de Shankarâchârya traitant des multiples aspects sous lesquels celui-ci envisage la notion d'Intellect (*Buddhi*). Parmi les textes retenus, il y a ce passage : « Une personne ignorante confond l'intellect comportant le reflet de la pure Conscience pour le Soi, alors que le reflet du Soi dans l'intellect est comme celui d'un visage dans un miroir » (*Shankara, Ibn 'Arabî et Maître Eckhart, la Voie de la Transcendance*, p. 53, L'Harmattan, Paris, 2010).

14 - Respectivement en arabe : *at-ta'ayyun al-awwal* (nous retenons la lecture de Ms. et Éd 2), *ar-Rûh al-kullî*, *Nafas ar-Rahmân*, *al-Wujûd al-idâfî*, *al-Haqîqah al-muhammadiyyah*, *barzakh al-barâzikh*, *al-Wahdah al-mutlaqah*.

est conçue comme conditionnée par le fait d'être toutes choses, c'est la *Wâhidiyyah*, l'Unité-synthèse, l'Unité "unifiante" ; et lorsqu'elle est prise de manière absolue, comme n'étant ni conditionnée par le fait d'être quelque chose, ni conditionnée par le fait de ne pas être quelque chose, c'est la *Wahdah*, l'Unité totalement inconditionnée ou Non-Dualité totale[15]. Cette Unité inconditionnée est l'origine à la fois de l'Unité-sans-relation et de l'Unité-synthèse, car Elle est l'Essence inconditionnée en Soi, comprenant Son aspect où Elle est conditionnée par le fait de ne pas être quelque chose, et Son aspect où Elle est conditionnée par le fait d'être quelque chose. Lorsque cette Unité inconditionnée est considérée en Soi, Elle ne Se distingue pas de l'Unité-sans-relation : c'est la même chose, car, dans ce cas, Elle n'est conçue ni en rapport avec la multiplicité, ni comme susceptible d'avoir un opposé.

Cette Réalité corrélative, commune à tout ce qui reçoit une réalité et par lequel elle s'autodétermine, n'est pas autre que la Réalité intérieure dépouillée de détermination et extériorisation : Elle ne s'en distingue que sous le rapport où l'autodétermination et la multiplicité résultent de la multiplication des supports de manifestation qui n'ont pas de réalité en soi. À ce degré, Dieu est visible pour ceux qui sont doués de la vue, car c'est le degré de Son Nom "l'Apparaissant". Il est, par contre, voilé et inconnu pour les inconscients qui Le voient mais ne Le reconnaissent pas.

Ce degré est la première "apparition" d'Allâh – qu'Il soit exalté ! – sortant du "Trésor caché"[16]. C'est ce degré, aboutissement extrême de la voie, que réalisent les Connaissants. Ils y ont fait allusion dans leurs poèmes en lui donnant différents noms : "Laylâ", "Su'dâ", "l'Éclair", "la Brise", "le Vin", "la Coupe"[17]. Il apparaît dans toute la création qui en découle. Il s'agit de l'Ordre d'Allâh dont il est dit : « Voilà

15 - À ce sujet, voir notre « Introduction » au tome II (pp. 24-25, note 65) où nous avons relevé qu'il y a deux façons de considérer la Non-Dualité, en correspondance avec les notions de *Ahadiyyah* et de *Wâhidiyyah*.

16 - Allusion à un célèbre hadîth saint : « J'étais un Trésor caché, Je n'étais pas connu, J'aimai à être connu, Je créai les créatures, Je Me fis connaître d'elles, et, par Moi, elles Me connurent » (cf. tome I, Halte 8, et tome II, Halte 59).

17 - Cf. les « Poèmes introductifs », tome I.

l'Ordre d'Allâh qu'Il a fait descendre vers vous » (Cor. 65, 5) ; « Et ils te questionnent au sujet de l'Esprit ; dis : "L'Esprit est (de) l'Ordre de mon Seigneur" » (Cor. 17, 85), c'est-à-dire : l'Esprit est l'Ordre de mon Seigneur, car le "de" employé en l'occurrence est explicatif[18]. Or, l'Ordre émane d'Allâh sans aucun intermédiaire : c'est la Lumière de Muhammad – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction et la Paix ! Il est ajusté à l'Ordre transcendant, celui-ci étant la deuxième cause par rapport à la Réalité absolue, c'est-à-dire Allâh. Car la Réalité absolue, c'est Allâh totalement inconditionné.

Cet Ordre dont il est question émane de Lui – qu'Il soit exalté ! – sous la forme de la Lumière muhammadienne, et constitue la première autodétermination, car dans celle-ci le Très-Haut apparaît par Sa Science, sans pour autant qu'il y ait là une distinction entre les choses.

Allâh est donc la Cause de l'apparition de l'Ordre éternel au niveau de la Lumière généreuse. Cette Lumière est inhérente à l'Ordre, qui est la deuxième cause si l'on se réfère à Allâh[19]. Ainsi, cette Lumière est la deuxième autodétermination si on la considère comme inhérente à l'Ordre éternel, et la troisième détermination si on la considère dans sa descente dans le monde créé. La Réalité apparaît en trois degrés, alors qu'Elle est unique.

Comme l'Ordre apparaît par la Lumière muhammadienne, il devient la première cause dès lors qu'il est considéré par rapport à l'existence conditionnée ; c'est la Lumière muhammadienne se déterminant dans le monde créé.

Ce degré et cette autodétermination sont exprimés par la lune dans les versets coraniques cités, car celle-ci est un intermédiaire entre le soleil et la terre ; elle tire sa lumière du soleil et la diffuse sur terre. C'est le même processus pour la première autodétermination : elle puise à la Réalité cachée de l'Essence Une, et elle transmet au monde de haut en bas ce qui flue de Dieu sur elle. Elle a donc une face vers

18 - Le "de" traduit *min* du Texte coranique. Cette préposition a le plus souvent un sens partitif, et peut indiquer la consistance ou la provenance. Elle sert aussi pour le comparatif.
19 - Qui est considéré, dans cette perspective, comme la première "Cause", comme cela est indiqué précédemment.

Dieu et une face vers la création : c'est pour cela qu'elle est appelée "l'Isthme des isthmes", puisque l'isthme, c'est ce qui unit deux choses "incompatibles" en n'étant ni différent ni identique aux deux. Sous l'aspect où cette lumière est liée à Dieu, elle est Dieu, et sous l'aspect où elle est liée à la création, elle est créature. Elle est Dieu et créature et, en même temps, ni Dieu ni créature. Par rapport à la Réalité Une inconditionnée, elle est pauvre, dépendante et passive. Par rapport au monde, elle est riche, dispensatrice et active. Il en est ainsi de la lune : influencée et passive qu'elle est par rapport au soleil, elle devient influente et active par rapport à la terre.

Toutes les autodéterminations et les extériorisations sont des contingences, alors que Celui qui S'autodétermine et apparaît est éternel et nécessaire. Ce degré est donc éternel sous un rapport et contingent sous un autre[20].

« Par le jour, lorsqu'il lui donne de l'éclat ! »

« Par le jour, lorsqu'il lui donne de l'éclat ! » désigne le degré de l'Unité-synthèse, *al-Wâhidiyyah*, qui est la deuxième détermination exprimant l'Essence en tant qu'origine des Noms et Attributs divins, et qui reste dans l'Unité, malgré la multiplicité apparente des Attributs. L'Unique ou l'Unifiant, *al-Wâhid*, est le Nom de l'Essence sous ce rapport. C'est le degré théophanique où l'Essence apparaît comme Attribut, celui-ci demeurant identique à l'Essence, de sorte que tout ce qui dépend des Noms et Qualités est identique à l'autre[21]. Sous

20 - Ces affirmations, qui sont le résultat d'une connaissance directe authentique, sont adéquates au *tawhîd*, qui est le fond de la Révélation islamique. Au point de vue "logique" elles apparaissent, en fait, comme nécessaires et incontournables. Nul besoin d'insister sur le fait qu'elles ouvrent des perspectives de comparaison intéressantes sur la nature de l'"Intermédiaire" entre la Réalité divine en Soi et Sa manifestation telle qu'elle est envisagée dans d'autres traditions.

21 - De ce degré, qui est celui de l'Être pur, René Guénon dit : « l'Être est un, ou plutôt il est l'Unité métaphysique elle-même ; mais l'Unité enferme en soi la multiplicité, puisqu'elle la produit par le seul déploiement de ses possibilités ; et c'est pourquoi dans l'Être même on peut envisager une multiplicité d'aspects, qui sont autant d'attributs ou de qualifications, quoique ces aspects n'y soient pas distingués effectivement, si ce n'est en tant que nous les concevons comme tels ; mais encore faut-il qu'ils y soient en quelque façon pour que nous puissions les y concevoir. On pourrait dire aussi que chaque aspect se distingue des autres sous un certain rapport, bien qu'aucun d'eux ne se distingue véritablement de l'Être, et que tous soient l'Être même » (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXII). Le passage : « chaque aspect se distingue des autres sous un certain rapport » sous-entend que sous un

ce rapport où cette Unité-synthèse se manifeste dans une chose dépendant d'un Nom, d'un Attribut, ou de leurs effets, cette chose est identique à l'Unité-synthèse, et celle-ci lui est aussi identique. Toute chose, donc, en qui Se manifeste l'Essence sous le mode de l'Unité-synthèse, sera identique aux autres choses.

J'ai fait allusion à cela dans un poème métaphysique[22] :

« *Dis : "monde", dis : "Dieu", dis : "moi",*

Dis : "Toi", dis : "Lui", tu ne risques pas d'être réfuté. »

Si ce degré est symbolisé par le jour, c'est parce qu'en ce dernier, et grâce à lui, les choses apparaissent en se distinguant les unes des autres. Il en est ainsi pour ce degré : tous les effets des Noms et Attributs divins y trouvent leur source. Il est aussi le degré où se manifeste le degré précédent, comme le jour est le lieu d'apparition et de manifestation du soleil. Ce degré est aussi celui de la Science que Dieu a, de manière distinctive, de Son Essence, de Ses Noms, de Ses Attributs, et de toutes les essences des choses produites, alors que dans le degré précédent de l'Unité inconditionnée, Il avait une science non distinctive, l'Essence ne Se différenciant aucunement alors des Attributs et des essences des choses produites. Que l'on n'aille pas s'imaginer que lorsque je la qualifie de « non distinctive », il faut comprendre que cette science implique nécessairement l'ignorance, comme le professe la majorité des théologiens. Car, en fait, le Très-Haut connaît les choses selon ce qu'elles sont réellement : Il les connaît en détail lorsqu'elles sont distinguées, et globalement lorsqu'elles sont non distinguées. Si l'on affirmait que la Science inhérente à l'Unité-sans-relation, *al-Ahadiyyah*, et à l'Unité inconditionnée, *al-Wahdah al-mutlaqah*, est une science distinctive, cela impliquerait erreur et contradiction. Ce que nous avons dit de ces deux notions réfute cette proposition. La Science inhérente au degré de l'Unité inconditionnée est nommée "Science non distinctive", car les objets de connaissance dans ce degré se qualifient par l'indistinction.

autre rapport il lui est identique, comme l'affirme l'Émîr (cf. notre « Introduction » au tome II).

22 - Cf. t. I, Poème 9, vers 11.

Quant à la Science en soi, elle ne peut être qualifiée ni de non distinctive ni de distinctive, sous le rapport où il y aurait découverte et apparition, la quantité[23] étant inhérente à ces dernières, car il n'y a ni quantité ni mode ici. Beaucoup de savants – et de grands savants – ont achoppé sur ce point[24].

« Par la nuit, lorsqu'elle le couvre ! »

Dans la Parole du Très-Haut : « Par la nuit, lorsqu'elle le couvre ! », il y a une allusion à la Nature opaque[25] et à l'autodétermination par les corps élémentaires enténébrés se manifestant dans les minéraux, les végétaux, les animaux, les jinns[26] et les hommes. Ce monde "corporel" naturel est le réceptacle de la manifestation divine achevée parfaitement[27], car s'il n'y avait pas l'état d'opacité, on ne connaîtrait rien de l'état "subtil"[28] dont on n'entendrait pas parler. La manifestation de Dieu par les formes "corporelles" est donc plus complète et plus achevée que Sa manifestation par les esprits purs. C'est pour cela qu'on a pu dire que la manifestation de Dieu par les plus ignorants des hommes, les plus inféodés aux dispositions de la nature et de l'âme, est plus complète que Sa manifestation dans les plus savants des hommes ayant réalisé les choses d'ordre spirituel, car le monde

23 - La quantité, *al-kam*, doit être entendue ici dans un sens transposé.

24 - Sur la question de la Science divine, voir notre « Introduction ».

25 - *At-Tabî'ah al-kathîfah*.

26 - Le fait que les jinns soient nommés ici montre qu'il ne s'agit pas uniquement ici de l'état corporel grossier, mais plutôt de ce que René Guénon appelle l'"état formel" ou "individuel", qui inclut l'état subtil (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. II). Les jinns, bien que de nature ignée et lumineuse, ne sont cependant pas faits de lumière pure comme les Anges ; c'est pourquoi leur forme est "enténébrée" ou "obscurcie" (*muzlimah*).

27 - *Mahall az-zuhûr al-ilâhî al-kamâlî*. Cette extériorisation complète comprend intrinsèquement toutes les autodéterminations précédentes dont elle apparaît comme la résultante et le but.

Il y a une certaine ambiguïté à traduire le terme *kamâl*, que l'on trouve à plusieurs reprises dans ce développement, par "perfection", comme on peut le faire habituellement, car, en français, cela peut prêter, en l'occurrence, à confusion. Conformément au sens étymologique de l'arabe, il s'agit plutôt, dans ce contexte de "complétude", d'"achèvement", de "manifestation finale", "terminale".

28 - Le terme "subtil", *latîf*, n'est pas à prendre uniquement, ici, comme l'état psychique s'opposant au corporel à cause de la mention des jinns qui, eux, sont des êtres de l'état subtil au sens courant du terme. Il faut donc plutôt l'entendre comme comprenant tout ce qui apparaît comme intermédiaire caché entre le Principe et la manifestation corporelle finale.

visible est plus complet que le monde invisible, alors que ce dernier est plus élevé que lui. L'élévation, la noblesse du monde spirituel, tiennent au fait qu'il y a moins d'intermédiaires entre lui et Dieu, alors que la complétude du monde visible vient de qu'il y en a plus. Ce degré est exprimé par la théophanie de la nuit, car cette dernière est à l'origine du jour, puisque le Très-Haut dit : « Et c'est un signe pour eux : de la nuit Nous dépouillons le jour » (Cor. 36, 37)[29]. De même, les corps naturels, par leur opacité et leur caractère de voile, sont la cause et l'origine de la manifestation des esprits dans leurs aspects distinctifs, qui sont des déterminations particularisées de l'Esprit universel. C'est pourquoi le Très-Haut a dit : « Et dès que Je l'aurai ajusté et que Je lui aurai insufflé de Mon Esprit » (Cor. 15, 29)[30].

La nature produit perpétuellement les formes, et l'Esprit répand perpétuellement les esprits particularisés sur les formes : les corps sont la nuit, et les esprits sont le soleil et le jour[31].

« Par la nuit, lorsqu'elle le couvre ! » exprime donc l'autodétermination par "la nuit" des corps élémentaires occultant "le jour" de l'autodétermination précédente, qui est l'esprit lumineux.

« Par le ciel, et comme Il l'a construit ! »

La Parole du Très-Haut : « Par le ciel, et comme Il l'a construit ! » fait allusion au degré de l'autodétermination par les esprits, qui sont le ciel des prototypes informels sublimes. Il est en réalité, et dans la simultanéité, un seul esprit qui semble multiple à cause de la multiplicité des formes dans lesquelles il est infusé. On peut le comparer au soleil qui paraît fractionné en fonction des fenêtres, portes, trous et lieux qui le déterminent, cependant qu'il est unique, sans multiplication, division ou fractionnement. Pour cette raison, le Coran ne

29 - Par "dépouiller", nous traduisons le verbe *SaLaKha* qui désigne le fait de dépouiller un animal.

30 - L'"ajustement" est la préparation de la forme individuelle à laquelle doit s'adapter l'esprit qui lui correspond. Selon les différentes perspectives, on peut comprendre que la forme détermine des aspects de l'Esprit universel, ou qu'un aspect de cet Esprit détermine une forme correspondante. En réalité, les deux opérations peuvent être considérées comme simultanées, ou comme étant les deux faces d'une seule et même opération.

31 - Il manque, dans Éd. 1 et Éd. 2, une grande partie de cette dernière phrase qui la rend incompréhensible.

le nomme qu'au singulier. Lorsque l'Esprit est considéré par rapport aux corps qu'il gouverne, il paraît se multiplier en fonction de leur nombre ; c'est ce que l'on se figure, mais, au fond, ce n'est pas vrai. Tu admets bien que chaque corps a un seul esprit qui le gouverne malgré la multiplicité de ses membres, de ses facultés internes et externes, et de la différentiation des effets de ces dernières. Pourtant, c'est toujours l'esprit qui produit en chaque faculté l'effet qui est inhérent à celle-ci. De là, tu dois reconnaître que le monde, dans sa totalité, a un Esprit unique qui le gouverne dans la multiplicité de ses espèces et de ses êtres, depuis la plus infime particule jusqu'au Trône divin. Toute activité et tout effet appartiennent à cet Esprit, à travers tous les actes et tous les effets attribués, en apparence, au monde.

Ce degré est symbolisé par le ciel, parce qu'il est élevé et noble tant au point de vue sensible qu'intelligible ; il est la source des lumières et a un rôle actif grâce aux astres et puissances qu'il contient, comme les esprits l'ont sur les corps. Comme le ciel qui, par ce qu'il renferme, gouverne la terre avec le minéral, le végétal et l'animal qu'elle contient, sans pour autant s'y attacher, s'y mélanger ou s'y transférer, les esprits gouvernent les corps qui les concernent sans localisation, sans liaison et sans mélange. Ce qu'est l'Esprit ne peut être saisi que par le dévoilement initiatique : la raison n'y a jamais accès. Tout ce qu'en disent rationnellement les sages et les théologiens est inexact. J'avais décidé d'écrire, à propos de l'Esprit, quelque chose qui, à ma connaissance, n'avait jamais été dit par quelqu'un d'autre avant moi, mais je perdis conscience, et le Très-Haut projeta sur moi sa Parole : « Dis : "L'Esprit est (de) l'Ordre de mon Seigneur, et de la Science il ne vous a été donné qu'un peu" » (Cor. 17, 85). Par bienséance, je me conformai à mes prédécesseurs, ceux qui respectent les convenances avec Allâh et sont de bon conseil pour Ses serviteurs. Les initiés, à ce sujet, en effet, ne s'expriment que par signe de la tête ou de la main, par allusion ou insinuation, en raison de son inaccessibilité et l'incommensurabilité de ses modes. Il est l'Éternel-éphémère, le

Nécessaire-contingent, le Réel-illusoire, Celui qui porte et ce qui est porté ; Il n'a ni pareil, ni semblable, ni contraire[32].

« Par la terre, et comme Il l'a étendue ! »

La Parole du Très-Haut : « Par la terre, et comme Il l'a étendue ! » fait allusion à l'autodétermination par l'Âme universelle[33], suscitée comme réceptacle passif à l'activité de l'Intellect premier, à l'instar d'Ève qui est tirée d'Adam. Cette autodétermination est aussi appelée "la Table préservée"[34]. Elle contient le détail des sciences qui sont indistinctes dans l'Intellect. Ce dernier projette sur l'Âme ce qui flue sur lui venant de Dieu, et celle-ci le transmet à son tour à ce qui lui est inférieur, selon ce que détermine le Transcendant-Omniscient, jusqu'à ce que cela parvienne aux éléments, au minéral, au végétal, à l'animal et à l'homme.

Lorsque l'Âme universelle s'oriente vers le corps, elle détermine ce que l'on appelle l'"âme individuelle"[35]. Lorsque l'Intellect s'oriente vers le corps, il détermine ce que l'on appelle "la raison", l'"intelligence individuelle"[36]. Les âmes individuelles résultent donc de l'influx de l'Âme universelle, tandis que les intellects individualisés résultent de l'influx de l'Intellect universel. L'Âme universelle a une face tournée vers l'Intellect et une autre tournée vers la Nature[37], cette dernière étant le troisième degré dans le processus d'existenciation.

Si la terre est prise comme symbole de cette autodétermination, c'est parce qu'elle a une situation passive vis-à-vis de l'activité des choses célestes, comme l'Âme vis-à-vis de l'Intellect premier. La terre est un support pour ce qui se constitue en elle comme l'Âme en laquelle se trouvent mises en détail les sciences contenues indistinctement dans l'Intellect. Cette particularisation est exprimée par le

32 - Cette question de l'Esprit est en connexion avec celle de la nature de l'"Intermédiaire" évoquée plus haut.
33 - *An-Nafs al-kulliyyah.*
34 - *Al-Lawh al-mahfûz.*
35 - *An-nafs.*
36 - *Al-'aql.*
37 - *At-Tabî'ah.*

« comme Il l'a étendue » du Coran, qui fait allusion à la mise en détail des sciences et à leur extension dans l'Âme universelle.

« Par l'âme, et comme Il l'a ajustée ! »

Le verset : « Par l'âme, et comme Il l'a ajustée ! », exprime, lui, l'autodétermination par l'âme humaine particularisée, créée d'une lumière qui, en soi, a sa raison suffisante[38] ; c'est pourquoi on trouve en elle comme perfections tout ce qui appartient à Dieu – qu'Il soit exalté ! –[39], qualifiée qu'elle est par Ses Qualités – excepté qu'Il a, en Soi, Sa Raison suffisante – ; mais elle contient aussi les imperfections de tout ce qu'il y a dans l'existence[40], réunissant ainsi les qualités de Dieu et de la créature.

La réalité fondamentale de l'âme, c'est l'Esprit, et la réalité fondamentale de l'Esprit, c'est Dieu – qu'Il soit exalté ! – ; c'est pourquoi un enseignement prophétique déclare : « Quiconque connaît son âme connaît son Seigneur ». Lorsque le Connaissant contemple son âme, il réalise que c'est l'Esprit suprême assumant l'apparition de l'Essence divine qui englobe toutes choses. Parmi ces dernières, il y a le Trône divin et ce qu'il contient, ce qui explique que le grand Connaissant Abû Yazîd al-Bistâmî a pu dire : « Si le Trône et ce qu'il contient étaient contenus un million de fois dans un coin du cœur du croyant, ce dernier ne le sentirait même pas. »

Dès lors que l'Esprit descend vers le monde des corps naturels, il les prend comme supports, s'altère et devient une âme, et celle-ci, perdant conscience de sa nature première, devient la demeure de Satan[41]. L'âme en soi n'est pas vicieuse ; elle est pure et sainte. Elle

38 - *Wâjib al-wujûd li-dhâtihi*. On peut traduire aussi : « dont la réalité est nécessaire en soi ». Sur cette conception, qu'on oppose à la contingence, voir René Guénon, *Les états multiples de l'être*, ch. XVII et XVIII.

39 - Conformément au hadîth : « Allâh a créé Adam à Son Image ».

40 - Il s'agit des limites existentielles.

41 - L'Émîr a employé, pour exprimer ce processus de descente, le verbe *MaSaKha* que nous avons traduit par : "s'altérer". Il signifie aussi : "perdre sa saveur", et encore : "transformer", "changer", "métamorphoser", dans un sens plutôt négatif. L'adjectif *masîkh*, "monstrueux", "difforme", "hideux", "qui prend la nature bestiale", qui en est tiré, est parfois pris pour qualifier le "Messie menteur", *Al-Masîh ad-Dajjâl*, car il présente la particularité de ne se différencier de *Masîh*, "Messie", que par la présence d'un point diacritique sur sa lettre finale. On trouve ainsi, dans le symbolisme de l'écriture, une

n'est touchée par le vice que du fait de l'éloignement de sa source. Elle descend dans chaque structure selon ce qui est adéquat à cette dernière, et la gouverne selon sa destinée, favorable ou défavorable, écrite de toute éternité : si c'est du bien, elle sera bonne, et si c'est du mal, elle sera mauvaise.

Une partie de l'âme obéit à l'Esprit et une autre lui est rebelle. Celle qui obéit à l'Esprit est appelée "monde du Pouvoir absolu"[42] ; elle ne comporte aucun vice, car, sous ce rapport, l'âme est identique à l'Esprit, qui est l'Ordre d'Allâh insufflé dans les corps humains et qui s'étend aux corps de nature animale. Sous ce dernier, elle appartient au monde dit de "la Royauté subtile"[43]. Sous l'aspect par lequel elle est tournée vers le "Royaume extérieur"[44], elle est rebelle, désobéissante, descendant ainsi « dans la plus basse des conditions »[45]. Elle n'est souillée que par l'impureté des réceptacles, comme de l'eau limpide est polluée par la saleté des récipients qui la reçoivent.

Le Très-Haut a institué les Lois sacrées transmises par les Envoyés pour que l'âme se purifie de ses vices et élimine ses déchets pour redevenir Esprit, comme elle était à l'origine. Cela, elle ne peut le mener à son achèvement qu'en se conformant aux paroles, aux actes, et aux états des Envoyés. Elle le réalise, de plus, soit par une "attraction"

---

ressemblance illusoire qui représente, dans son ordre, l'illusion qui fera confondre le Christ et l'Antéchrist. L'expression « demeure de Satan » est donc particulièrement adéquate dans ce contexte. (Sur ce sujet, cf. René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXXIX.)

42 - *Al-jabarût*.

43 - *Al-malakût*.

44 - *Al-mulk*. Chez beaucoup d'auteurs, *Malakût*, *Jabarût* et *Mulk* correspondent respectivement au monde informel angélique, au monde intermédiaire subtil et au monde sensible. Cependant, chez Abû Tâlib al-Makkî, *al-Jabarût* « est le monde de l'Incommensurabilité (*'Azamah*) » (Ibn 'Arabî, *Içtilâhât*), domaine des Noms et Attributs divins. Celui-ci distribue les lettres selon quatre mondes (cf. *Fut.* I, p. 58) : le monde divin de l'Omnipotence, *al-'Azamah*, celui de la Royauté informelle, *al-Malakût*, qui est le monde supérieur (*al-'âlam al-a'lâ*), le monde de la Royauté subtile, *al-Jabarût*, qui est le monde intermédiaire (*al-'âlam al-wasat*), et le Monde du Royaume sensible, *al-Mulk*, le monde inférieur (*al-'âlam al-asfal*). Des subdivisions apparaissent au contact de deux mondes. Il signale aussi la particularité d'Abû Tâlib al-Makkî à propos du *Jabarût*. Rappelons que, chez Ibn 'Arabî, le monde, *al-'âlam*, (ou les mondes, *al-'âlamûn*), est une des dénominations de ce qui paraît "autre" qu'Allâh (cf. *Fut.* I, 113 et 613 ; III, 197).

45 - Allusion à Cor. 95, 5.

divine instantanée et un "rapt" seigneurial[46], soit par le cheminement spirituel progressif par la main d'un Maître spirituel Connaissant[47].

En résumé, l'ensemble humain[48] est un composé d'Esprit, de raison et d'âme. L'Esprit est unique ; il n'apparaît comme multiple qu'en considération des membres ou organes de l'homme. Il ne dirige pas directement le corps. La raison, ou intelligence, est la lumière de l'Esprit, et elle gouverne le corps sous le commandement de l'Esprit. L'âme, elle, est la lumière de la raison dont elle est comme la servante. Si ce service est parfait, l'âme sera parfaite, et dans le cas contraire, elle sera imparfaite. Cet ensemble est, en réalité, une chose unique : l'Ordre d'Allâh.

Lorsque nous avons parlé de ces degrés, de ces autodéterminations de Dieu – qu'Il soit exalté ! –, on ne doit pas en conclure qu'il y a là limitation et conditionnement. Dieu, dans chaque autodétermination, assume un statut où Il Se détermine, en sachant qu'Il est illimité et inconditionné et, qu'en Soi, Il est inconditionné dans l'état même où Il assume le conditionnement. Il est simultanément absolu dans Son autoconditionnement, et autoconditionné dans son absoluité. Il est tel que l'exige Son Essence lorsqu'Il est absolu, ou S'autodétermine lorsqu'Il Se dévoile ou Se voile, sans pour autant S'altérer et changer d'état. Il ne revêt pas une autre chose pour abandonner quelque chose qui Lui serait étranger, et ne retire pas quelque chose pour devenir autre que ce qu'Il est. Il est tel qu'Il est dans l'Éternité sans commencement ni fin. Ces autodéterminations, ces altérations et changements apparents dans des formes, ces attributions, surimpositions et relations, ne proviennent que de ce qui nous apparaît de la Réalité et S'en manifeste à nous, alors que, dans Son Essence, Il subsiste tel qu'Il est avant Sa Théophanie et Son apparition.

46 - *Jadhbah ilâhiyyah wa khatfah rabbâniyyah.*
47 - Sur la différence entre ces deux modes de réalisation spirituelle, voir la Halte 18 traduite dans le tome I.
48 - Il s'agit ici de l'ensemble humain non corporel. Le corps, qui est cité par la suite, fait, bien entendu, partie de cet ensemble.

HALTE 87

Le Regard d'Allâh vers le cœur

Muslim rapporte que le Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – a dit : « En vérité, Allâh ne regarde ni vers vos corps ni vers vos formes, Il regarde seulement vers vos cœurs. »

Un des sens qu'indique cet enseignement spirituel est que le Très-Haut "ne regarde pas", c'est-à-dire : "ne se préoccupe pas", en s'orientant spécialement par un regard ciblé, avec une attention spécifique, car Il voit et regarde toutes choses dans leur état non-manifesté ou leur état existencié, sans pour autant les considérer – en bien ou en mal – par une orientation spéciale, un regard particulier, une vision propre, sauf s'Il le veut, comme l'explique un autre hadîth où Allâh, s'Il le veut, regarde chaque jour par tant de regards vers le cœur, etc.[1].

1 - L'Émîr veut montrer que son interprétation, dans laquelle le Regard d'Allâh est détaché du monde et des êtres, n'est pas contradictoire avec une autre dans laquelle, suivant certaines Traditions, Il S'implique dans une relation avec les choses. Des hadîths, par exemple, évoquent les trois cent soixante regards d'Allâh par jour vers la Table préservée. Al-Hakîm, le traditionniste, rapporte : « En vérité, Allâh – exalté soit-Il ! – jette, chaque jour, trois cent soixante "coups d'œil" instantanés (*lahzah*) par lesquels Il observe les gens de la Terre ; celui que ce "coup d'œil" saisit, Allâh détourne de lui le mal de ce bas monde et le mal de l'au-delà, et Il lui octroie le bien de ce monde et le bien de l'au-delà. » Par ailleurs, Daylamî rapporte une tradition remontant à Ibn 'Abbâs : « En vérité, Allâh regarde vers Ses serviteurs chaque jour trois cent soixante fois, inaugurant et réintégrant, et ce, par amour pour Sa créature. » L'"inauguration" et la "réintégration" (*yubdi'u wa yu'îdu*) sont les deux phases auxquelles est soumise toute manifestation : elles peuvent exprimer le don de vie et la mort, mais elles indiquent aussi le lien constant, la sollicitude, l'amour indéfectible entre Dieu et les êtres, dont la doctrine de la "création à chaque instant" est une expression. Le même compilateur retient une tradition remontant à Ibn 'Umar disant : « Allâh – exalté soit-Il ! – regarde vers Ses serviteurs le Jour de 'Arafah, et il n'en est pas un dont le cœur ne contienne un poids infime de foi qui ne soit pardonné. »

Lorsqu'il dit : « vers vos corps »[2], il entend par là les cas où, par exemple, le corps est à la mosquée et le cœur au marché ou à la campagne, ou bien le corps est dans un des lieux saints, comme La Mecque, Médine, la Maison sacrée de Jérusalem, et le cœur est ailleurs, en Orient ou en Occident. Alors, Allâh ne regarde pas vers le corps, dans le sens où Il ne le prend pas en considération au point de S'orienter vers lui par un regard spécial et une vision propre, qui répandrait sur lui Ses bienfaits, toutes sortes de Ses grâces et de Ses théophanies.

« Il ne regarde pas vers vos formes » : c'est-à-dire qu'Il ne les prend pas en considération, fussent-elles belles et parfaites, laides et imparfaites, car ce n'est pas le degré de beauté ou de perfection qui détermine le bien ou le mal, la récompense ou le châtiment, la grâce ou la disgrâce. L'homme, en effet, n'est pas plus noble que les autres créatures par son apparence et sa forme. Une forme dessinée sur un mur ou une feuille de papier peut être aussi belle que la sienne. Sous le rapport de la grandeur, non plus, il n'est pas plus imposant : l'éléphant est plus grand que lui. Il n'est pas la plus courageuse des créatures, car le lion est plus courageux que lui. Il n'a pas plus de capacité sexuelle, car le moindre moineau est capable de s'accoupler avec une plus grande fréquence que lui. Sa noblesse ne lui vient que de son humanité, c'est-à-dire de son cœur.

L'âme est à ta charge ; amène à la perfection ses vertus,

Car c'est par le cœur, et non le corps, que tu es homme.

C'est pourquoi le Prophète a conclu : « Il regarde seulement vers vos cœurs. » C'est le cœur qui est l'homme véritable. Il est le réceptacle de la théophanie de Dieu. C'est lui qui Le contient, par la Science sacrée, la connaissance, et la manifestation par les Noms

Ibn 'Arabî (*Fut.* I, 396) interprète une autre version du hadîth – qu'il ne donne pas intégralement – dans laquelle, en résumé, il est question des formes, des actes, et du cœur en relation avec les trois tiers de la nuit. Le premier et le deuxième tiers sont mis en rapport respectivement avec les formes et les actes vers lesquels Allâh ne regarde pas, et le dernier tiers avec le cœur vers lequel Allâh regarde.

2 - *Al-ajsâd*, "les corps", est remplacé dans d'autres versions par *al-ajsâm*, que l'on traduit souvent de la même façon, bien que l'on puisse faire une nuance subtile entre ces deux mots.

et Attributs divins, comme le Très-Haut l'a dit : « Ne peuvent Me contenir ni Ma terre ni Mon ciel, mais le cœur de Mon serviteur qui a la foi Me contient. » Cette capacité à "contenir" est propre à la Science divine[3], ce qui identifie le cœur à la Science de Dieu : comprends et réalise ce symbolisme et ce secret enfoui.

Lorsque le Très-Haut parle de "regards spécifiques" vers les cœurs, c'est lorsque ces derniers font l'objet de Son Attention et qu'Il S'oriente vers eux avec un Regard spécifique, soit pour les favoriser par la béatitude et la grâce des sciences, ou autres bienveillances ; soit pour les défavoriser par l'éloignement, les voiles et la disgrâce. Dieu n'agrée les actes pieux qu'en fonction des cœurs, et ne punit les actes mauvais que si les cœurs s'y impliquent. Les actes qui rapprochent de Dieu ne sont tels que grâce à l'intention – « Les actes ne sont que par les intentions », dit le hadîth –, et celle-ci est le dessein, le but visé, dans le sens où la présence du cœur est une condition nécessaire pour que Dieu soit présent. De même pour les actes mauvais : ils ne sont réellement tels en ce monde et dans l'au-delà que si le cœur s'y implique, comme l'indique cette tradition avérée : « On ne tiendra pas compte à ceux de ma Communauté de l'erreur, de l'oubli, et de ce qu'ils ont répugné à faire »[4], c'est-à-dire que, de la part de Dieu, ils ne seront pas punis pour des actes considérés comme mauvais en ce bas monde si le cœur n'y est pas impliqué, bien que ces actes puissent être répréhensibles ici-bas.

Il est fait allusion à cela dans la Parole du Très-Haut : « Amenez-moi un frère à vous, issu de votre père. Ne voyez-vous pas que je donne la pleine mesure, et que je suis le meilleur des hôtes ? Et si vous ne me l'amenez pas, il n'y aura plus de mesure pour vous de ma part ! Et ne m'approchez plus ! » (Cor. 12, 59-60)[5]. Ce qui s'interprète ainsi : le Roi divin dit aux frères de Yûsuf – les membres du corps – : « Amenez-moi un frère à vous » – Benjamin, qui est le

3 - Cf., par exemple, Cor. 6, 80 et 7, 89, etc.

4 - En référence à Cor. 2, 286 : « Notre Seigneur, ne T'en prends pas à nous si nous avons oublié ou fait erreur ! »

5 - Ces paroles sont celles que Yûsuf (Joseph) adresse à ses frères qu'il a reconnus, alors qu'eux ne le reconnaissent pas.

cœur –, « issu de votre père » – l'Esprit universel réunissant toutes vos relations et filiations. « Ne voyez-vous pas que je donne la pleine mesure » – à celui qui M'apporte ce que Je lui demande, J'aurai la bonté de lui donner ce qui n'a pas de prix –, « et si vous ne me l'amenez pas » – si vous ne M'apportez pas, vous, les membres, Benjamin, le Cœur, qui est ce que Je demande et le réceptacle de Mon Regard en vous –, « il n'y aura plus de mesure pour vous de ma part », – vous n'obtiendrez pas ce que vous Me demandez, dès lors que Je n'obtiens pas ce que Je vous demande. « Il n'y aura plus de mesure pour vous de ma part » signifie : vous ne mériterez pas et ne serez pas dignes des sciences et secrets divins, puisque vous n'êtes pas disposés à les porter, étant donné que cette disposition et cette aptitude dépendent de la force du cœur.

Dans les versets qui précèdent, le Roi d'Égypte dit : « Amenez-le-moi : je me le réserve personnellement. Et lorsqu'il lui eut parlé, il lui déclara : "En vérité, tu jouis, aujourd'hui, auprès de moi, d'autorité ferme et de confiance." [Yûsuf] dit : "Affecte-moi aux trésors de la terre ! Je suis vraiment bon gardien et connaisseur." C'est ainsi que Nous donnâmes pouvoir à Yûsuf sur la terre » (Cor. 12, 54-56). Cela signifie que le Roi divin dit aux membres chargés de la prison, qui est le corps naturel[6] : amenez-Moi le cœur (Yûsuf) pour que Je Me le réserve en en faisant Ma chose personnelle, dépositaire de Mon secret et de Mon mystère. Je lui retirerai les écrans et les voiles, le privilégiant ainsi de Ma vision directe, et J'étendrai sa main, son pouvoir, sur Mon royaume. Et lorsque le Roi – qui est Dieu – eut parlé à Yûsuf – qui est le cœur – par un discours intime annonciateur de bonne nouvelle, sans passer ni par des lettres, ni par le son, ni même par l'allusion subtile, Il lui déclara : « En vérité, tu jouis aujourd'hui », à l'instant du retrait du voile et de la cessation de toute distinction par l'union essentielle, « auprès de moi d'autorité ferme», installé fermement et définitivement dans ton degré sublime, digne « de confiance » pour la préservation des secrets divins, dans le sens où il est lui-même préservé par ces secrets. Yûsuf, le cœur, tira de

6 - Sur le "corps-prison", cf. les termes grecs *sôma-sêma* chez Platon, *Gorgias*, 493a, et *Cratyle*, 400c, *sêma* signifiant aussi : "tombeau".

ce discours une délectation intime, un ravissement, un plaisir, une avidité et un désir, comme l'Interlocuteur (Moïse) lorsqu'il eut l'audition. Il dit alors : « Donne-moi de gouverner sur Tes dons, comme Lieutenant sur les dépôts des trésors des âmes terrestres. J'en disposerai par Ton Commandement, selon ce qu'exigent Ta Volonté et Ta Sagesse. Certes, je les préserverai de la corruption et les protégerai de tout ce qui, suppôts de Satan, passions, tentations de ce bas monde, est susceptible de les piller ou les tuer. Connaissant bien les modes du don et les conditions du Donateur, je ne donnerai pas à celui qui ne le mérite pas, car je corromprais ce qui est dispensé. Je ne priverai pas non plus injustement quiconque mérite largesse, sans lui octroyer cependant plus que ce qui est justifié, car alors je serais injuste envers mon âme en ne respectant pas l'équilibre et la justice ».

Le Roi divin lui répondit en le renvoyant du plan de la Royauté informelle seigneuriale[7], pour l'installer dans le plan de la Royauté sensible[8] où il gouverne les âmes humaines selon ce qu'ont prévu la Providence et la Science éternelles. Et le Roi déclara : « Voilà comment furent donnés à Yûsuf le cœur parfait, le pouvoir sur la terre des âmes »[9].

7 - *Hadrah al-malakûtiyyah ar-rabbâniyyah.*

8 - *Hadrah al-mulk.* La fonction suprême du Pôle (*Qutb*), ou du Calife, dépasse et inclut les deux Royautés évoquées.

9 - Al-Qâshânî, dans son *Tafsîr*, développe une interprétation un peu différente, mais tout aussi intéressante que celle proposée par l'Émîr. En résumé, le Roi est l'Esprit saint, Ya'qûb l'Intellect, son épouse l'âme, Yûsuf le cœur, et ses frères sont les cinq facultés externes avec les cinq facultés internes, auxquelles s'ajoutent l'irascibilité et la passion concupiscente. Il annonce, dès le début de son exégèse, que la sourate « Yûsuf » symbolise la voie initiatique (*sulûk*) et les états (*ahwâl*) par lesquels passent les initiés. Comme l'Émîr, il couronne ce parcours par une investiture finale à la fonction de Lieutenance de Dieu (*Khilâfah al-Haqq*), que l'on peut comprendre aussi bien au point de vue microcosmique qu'au point de vue macrocosmique.

HALTE 88

C'est toujours à Allâh que l'on fait appel

Le Très-Haut a dit : « Dis : "Que vous en semble ? Si vous arrive le châtiment d'Allâh, ou si l'Heure vous arrive, allez-vous faire appel à autre qu'Allâh, si vous êtes véridiques ? Non ! c'est plutôt à Lui que vous ferez appel ! Et Il dévoilera ce que vous demandez, s'Il le veut, et vous oublierez ce que vous associiez" » (Cor. 6, 40-41).

Ce noble verset constitue un désaveu, et une démonstration réfutant les associateurs qui donnent des partenaires et des associés à Allâh dans la Fonction de Divinité ; et c'est aussi une négation du profit que l'on pourrait retirer de ces derniers. C'est l'avis de l'ensemble des exégètes. C'est notre avis aussi, et celui des Gens de notre Voie. Ainsi sont blâmés et réfutés ceux qui donnent, de manière absolue, un associé à Allâh – qu'Il soit exalté ! – dans la Fonction de Divinité, dans la Réalité, et dans les Attributs. C'est à ces êtres voilés que Muhammad s'adresse, à ceux qui donnent aux créatures une réalité indépendante – adventice ou éternelle –, leur attribuant des qualités, comme la puissance et la volonté, intrinsèquement différentes des Qualités d'Allâh. Cela les amène à dire : lorsqu'il nous arrive quelque chose qu'aucune nature créée ne peut repousser, nous faisons appel à Allâh ; mais, dans les autres cas, pour nos affaires et nos intérêts, nous faisons appel à autre qu'Allâh parmi Ses créatures. Le Prophète les interpelle donc par : « Que vous en semble ? » ; dites-moi : si vous atteint l'un des « châtiments d'Allâh » que nulle créature ne peut détourner, comme le tremblement de terre et les effondrements qui s'ensuivent, comme la tempête, ou que viennent à vous l'Heure du Jugement avec la Résurrection, le Rassemblement pour la reddition

des comptes, « allez-vous faire appel à quelqu'un d'autre qu'Allâh ? » Autrement dit : dans ces deux cas, celui à qui vous ferez appel sera-t-il distinct d'Allâh à ces moments-là ? Ou bien ferez-vous appel à Allâh que vous imaginiez différent et distinct du monde, en oubliant ce que vous Lui associiez, dans le sens où votre acte d'association consistait à donner aux créatures une réalité distincte, radicalement indépendante de la Réalité de Dieu ?

Sans aucun doute, ils répondront en fonction de ce qu'ils présumaient, affirmant que la Réalité de Dieu est différente de la réalité de la créature, dès lors qu'à leur point de vue Dieu ne peut Se manifester dans un support, et qu'Il ne peut S'autodéterminer en aucune manière.

Dans : « si vous êtes véridiques », le *in*, "si" hypothétique, a le sens de *law*, "si" avec nuance d'hypothèse irréalisable. Ce qui revient à dire : s'il vous était possible d'être véridiques, vous sauriez et vous affirmeriez que vous ne faites appel qu'à Allâh, dans tous les cas et à tout instant. Les créatures, qu'il s'agisse de jinns, d'hommes, d'anges ou autres, ne sont en effet que des supports de Sa manifestation, car nul ne se manifeste hormis Lui. La véridicité[1] est l'adéquation entre l'information donnée et le fait rapporté. Le mensonge est le contraire. Le véridique, c'est le Connaissant se disant que celui à qui l'on fait toujours appel, en toutes circonstances, c'est Allâh – qu'Il soit exalté ! –, les créatures étant Ses supports de manifestation, sans qu'il y ait "localisation", "union d'essences différentes", ou "mélange". C'est ainsi que le Très-Haut dit : « Ô hommes, vous les pauvres dépendants d'Allâh » (Cor. 35, 15). Nous considérons[2] que nous avons besoin de certains d'entre nous, alors que nous n'avons besoin que de Lui ; les autres ne sont que Ses supports de manifestation et Ses autodéterminations, c'est tout. Le menteur, c'est l'ignorant se disant que l'on fait appel à Allâh dans certaines circonstances de lieu et de temps, et que l'on fait appel à un autre que Lui dans des circonstances de lieu et de temps différentes.

1 - *Aç-çidq*, en rapport avec : « si vous êtes véridiques » du verset.
2 - *Narâ*, "nous voyons", "nous considérons", est absent des deux éditions.

« C'est plutôt à Lui que vous ferez appel », annihilant ce qu'ils s'imaginaient, renonçant à leurs conjectures, en réservant leurs invocations à Allâh seul, en toutes circonstances[3]. « Il dévoilera ce que vous demandez », que ce soit important ou non, « s'Il le veut », car nul ne peut Le contraindre et parce que, dans la plupart des cas, celui qui ignore Allâh n'a pas de réponse à son appel, car il s'imagine exclusivement Allâh loin de lui, au ciel ou au-dessus du Trône. Aussi Allâh est-Il "loin" de lui répondre, puisqu'Il est selon l'idée que Son serviteur a de Lui[4].

3 - Une partie du texte manque ici dans Éd. 2.

4 - Référence au hadîth *qudsî* : « Je suis selon l'idée que Mon serviteur a de Moi... ». À ce sujet, voir la traduction et l'annotation de la Halte 38, dans le tome II.

HALTE 89

La Réalité essentielle muhammadienne

Le Très-Haut a dit : « Nous ne t'avons envoyé que comme Miséricorde pour les mondes » (Cor. 21, 107).

Sache que l'envoi du Prophète « comme Miséricorde pour les mondes » ne doit pas être compris uniquement comme la manifestation de son noble corps naturel, même si c'est là l'interprétation dominante des exégètes du Coran[1]. Entendue dans ce sens limitatif,

1 - Le Prophète peut être considéré selon trois modes principaux, avec les degrés, états, sciences et fonctions qui s'y rapportent : sa manifestation temporelle, sa réalité dans l'entre-deux mondes, et sa Réalité essentielle. Ces trois aspects sont intimement liés et s'éclairent les uns par les autres.

Dans sa réalité temporelle ou cyclique, il est le Sceau des Prophètes à qui il a été donné « les Sommes des Paroles ». Il est celui à qui a été révélé le Coran, synthèse de toutes les Révélations précédentes, adapté à cette fin de cycle, puisque le Prophète est aussi le Prophète de l'Heure.

Dans sa Réalité essentielle, il est l'intermédiaire entre Dieu et le Monde. C'est l'objet de cette Halte, et nous laissons le lecteur découvrir par lui-même toute la richesse des points de vue et degrés sous lesquels cette fonction peut être envisagée.

Dans sa réalité dans l'entre-deux mondes, il se manifestera comme « le Seigneur des hommes au Jour de la Résurrection ». Selon les sources traditionnelles, cette fonction unique dévoilera sa suprématie sur tous les autres Prophètes et Envoyés, et la primauté de sa Loi sacrée et de sa Communauté sur les autres. Ibn 'Arabî développe, sous différents rapports, tous ces thèmes dans les *Futûhât* (notamment : II, 125, 138, 141 ; III, 141, 414 ; IV, 367). À plusieurs reprises cependant il transpose cette fonction pour l'appliquer à l'ensemble de la création. Ainsi, à la question : « Qu'est-ce que la "Station louangée" (*al-maqâm al-mahmûd*) ? » (*Fut.* II, 86), il répond : « C'est ce vers quoi reviennent les finalités de toutes les Stations (*'awâqib al-maqâmât kullihâ*). Vers cette Station regardent tous les Noms divins spécifiques aux Stations (*jamî' al-asmâ' al-ilâhiyyah al-mukhtaççah bi-al-maqâmât*). Elle appartient à l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui Sa Bénédiction unitive et Sa Paix ! –, *et cela apparaîtra à l'ensemble de la création au Jour du Jugement (wa yazharu dhâlika li-'umûm al-khalq yauma al-qiyâmah), et grâce à cela sera authentifiée pour lui la seigneurie sur toute la création* – ou : *toutes les créatures*, d'après une version éditée – *au Jour de la Présentation (bi-âdhâ çahhat lahu as-siyâdah 'alâ jamî' al-khalq* – ou : *al-khalâ'iq*

la miséricorde de cet envoi, en effet, ne saurait être totale et profiter à tous les mondes, puisque le terme "monde" désigne « tout ce qui est autre qu'Allâh »[2]. Il convient de comprendre cet "envoi" comme étant celui de sa réalité fondamentale, qui est la Réalité essentielle des réalités essentielles[3], ou de son Esprit, qui est l'Esprit des esprits. Sa réalité profonde, assurément, est la « Miséricorde qui embrasse

– *yauma al-ʿard)*. L'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – a dit : "Je suis le seigneur des hommes au Jour de la Résurrection !" »

Dans les passages mis en évidence par des caractères en italique, il y a une finesse dans l'énonciation : on pourrait croire que cette fonction de "seigneurie" n'apparaîtra qu'aux créatures jugées. Mais, dans ce cas, on aurait dû avoir les textes suivants en arabe : *wa yazharu dhâlika li-ʿumûm khalqi yaumi al-qiyâmah*, textuellement : « à l'ensemble de la création *du* Jour du Jugement », et, plus loin : *li ʿumûmi khalqi* (ou : *khalâʾiqi) yaumi al-ʿardi*, textuellement : « sur toute la création – ou : les créatures – *du* Jour de la Présentation ». La détermination par l'article du mot *khalq* ne permettant pas cette lecture, on doit bien comprendre, ainsi que nous le faisons ressortir dans notre traduction en italique, que cette seigneurie apparaîtra universellement, et pas seulement pour les créatures subissant le Jugement.

Toute ambiguïté est d'ailleurs levée dans un autre passage qui confirme notre lecture. Le Shaykh dit (*Fut.* I, 313) que c'est l'Envoyé d'Allâh qui ouvrira l'intercession générale par sa propre intercession auprès de son Seigneur, ce qui donnera la permission aux Anges, Envoyés, Prophètes et croyants d'intercéder : « C'est par cela qu'il sera "le seigneur des hommes au Jour de la Résurrection", car il intercédera auprès d'Allâh afin qu'intercèdent ensuite les Anges et les Envoyés. Malgré cela, il a fait preuve de bienséance, d'*adab* (*taʾaddaba*) en disant : "Je suis le seigneur des hommes", et non pas : "le seigneur des créatures" (*sayyid al-khalâʾiq*), ce qui aurait inclus les Anges, *alors que son pouvoir (autorité) apparaîtra, en ce Jour, sur la totalité (maʿa zuhûri sultâni-hi fî dhâlika al-yaumi ʿalâ al-jamîʿi)*. » C'est donc par bienséance, *adab*, envers les Anges – qui ne sont pas jugés – que l'Envoyé d'Allâh ne dit pas ouvertement qu'il a la seigneurie sur toute la Création ; mais il l'a en réalité. Dans d'autres passages encore, il est clair que le Maître transpose la notion de "seigneurie sur les hommes" pour lui donner un sens de "seigneurie sur le Monde entier" (*Fut.* II, 187 et III, 331). Cette doctrine est vérifiée par la valeur numérique du titre de *sayyid* (= 314), qui « est en même temps le nombre de *Metatron*, et de plus, en arabe, c'est le nombre du nom "développé" de Mohammed » (Lettre de René Guénon du 19 octobre 1948).

2 - Définition que l'on trouve souvent chez Ibn ʿArabî, et qui est reprise dans les ouvrages de définitions techniques, comme celui d'Al-Jurjânî (cf. son *Livre des Définitions*, traduction de Maurice Gloton, p. 289, Dar Albouraq, Beyrouth, 2006). Cf. aussi, chez Ibn ʿArabî : « Le monde (*al-ʿâlam*) est un "signe" (*ʿalâmah*) nous permettant de le connaître dans la science (*ʿilm*) que nous avons de Lui » (*Fut.* II, p. 479 ; tous les mots entre parenthèses sont de la même racine *ʿ.L.M.*).

3 - *Haqîqatu-hu allatî hiya haqîqah al-haqâʾiq*. Sur la notion de *haqîqah*, voir la traduction, par Michel Vâlsan, du chapitre 263 des *Futûhât* dans le n° 396-397 des *Études Traditionnelles* (1966). Sur la *Haqîqah muhammadiyyah*, voir Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, *op. cit.*, ch. 4.

toute chose »[4], et cette dernière s'étend jusqu'aux Noms de Dieu sous le rapport où, grâce à cette réalité, ils peuvent manifester leurs effets et leurs implications. Cette miséricorde est la première chose à fendre les ténèbres de la non-existence et à jaillir de Dieu sans intermédiaire ; c'est la Réalité surabondante se déversant sur les essences des êtres produits, comme un enseignement spirituel nous l'indique : « La première chose qu'Allâh créa fut la Lumière de ton Prophète, ô Jâbir »[5].

Cette Réalité essentielle muhammadienne reçoit de nombreuses dénominations correspondant à la multiplicité de ses aspects et des points de vue sous lesquels on peut l'envisager. J'en mentionnerai une partie qui pourra servir de modèle de référence pour celles que je n'aurai pas évoquées. C'est un fait que beaucoup de gens étudiant les livres des initiés – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! – s'imaginent, en voyant la multiplicité de ces noms, qu'ils s'appliquent à des choses différentes, alors qu'il n'en est rien. Ainsi, lorsqu'on parle, en arabe, d'une lame tranchante, on l'appellera : *sayf*, *çârim*, *qadîb*, *indawânî*, *abyad*, *çaqîl*, *muhaddad*[6], dénominations qui s'appliquent en définitive à une seule et même chose.

Parmi les noms donnés à la Réalité essentielle muhammadienne, il y a : "la première autodétermination de Dieu". Aussi la définit-on en disant qu'elle est l'Essence avec la première autodétermination[7]. On l'appelle aussi[8] : "le Calame suprême", "le Commandement (ou l'Ordre) d'Allâh", "l'Intellect premier", "le Lotus de l'extrême limite", "la Limite séparative", "le Degré de la Forme de Dieu", "l'Homme universel sans pareil", "le Cœur", "la Mère du Livre", "le Livre écrit

4 - En référence à Cor. 21, 107. *Ar-Rahmah*, la Miséricorde, ramène à la notion de *rihm*, ou *rahim*, qui désigne "la matrice" ou "l'utérus", "le lien du sang", "la parenté", avec tout le symbolisme maternel qui en découle : union, amour, compassion, protection, production, etc.

5 - Jâbir Ibn 'Abd Allâh est à l'origine de nombreuses traditions. Ce hadîth, souvent utilisé dans le *Taçawwuf*, n'est pas retenu par tout le monde.

6 - Tous ces mots qualifient des armes blanches s'apparentant au sabre ou à l'épée.

7 - Cf., dans ce tome, la Halte 86.

8 - Comme l'a fait justement remarquer A. Penot dans sa traduction de cette Halte, la liste qui suit ne correspond pas à l'ordre dans lequel les différentes notions seront traitées ensuite (*Le Livre des Haltes*, *op. cit.*, p. 280, n. 3). De plus, l'Êmîr n'a pas commenté certains termes de cette liste, tout en le faisant pour d'autres qu'elle ne contient pas.

(en lignes)", "l'Esprit saint", "l'Esprit sublimissime", " la deuxième Théophanie", "la Réalité essentielle des réalités essentielles", "la Nuée", "l'Esprit universel", "l'Homme universel", "le Principe de distinctivité" (ou : "le Prototype de mise en évidence"), "le Trône sur lequel s'installe le Tout-Miséricordieux", "le Miroir de Dieu", "la Matière première", "le premier Enseignant (ou Enseigné)", "le Souffle du Tout-Miséricordieux", "l'Effluve premier", "la Perle blanche", "le Miroir des deux présences", "l'Isthme totalisateur", "l'Intermédiaire entre l'Effluve et sa propagation", "le Degré de la synthèse", "le Trait d'union", "le Confluent des deux mers", "le Miroir de l'univers", "le Centre du cercle", "la Réalité qui se propage", "la Lumière des lumières", "l'Ombre primordiale", "la Vie se propageant en tout existencié", "le Degré des Noms et Attributs", "la Vérité par laquelle toute chose est créée". D'autres noms existent qu'il serait trop long d'énumérer ici, et nous nous en tiendrons aux suivants :

Le Degré de Dieu et de l'Homme universel sans multiplicité [9]

Il est appelé ainsi car la "Forme"[10] de Dieu est la forme que Sa Science a de Son Essence, et la forme de Sa Science est celle des relations de celle-ci. Les formes des relations de Sa Science expriment les autodéterminations de Sa Réalité, lesquelles sont, sous un aspect, les états qu'Il assume selon la multiplication de ces autodéterminations, et, sous un autre aspect, Lui-même, sous le rapport où cette multiplicité est intégrée à l'Unité.

La Limite séparative [11]

En tant que "Limite séparative", il sépare ce qui, de Dieu, s'autodétermine, de ce qui ne s'autodétermine jamais. Aussi est-il l'organe de manifestation de ce qui s'autodétermine de Dieu. Cette limite séparative est indispensable pour que subsiste à tout jamais le Nom

9 - *Martabah al-Haqq wa al-Insân al-Kâmil bilâ ta'dîd.* Sur *al-Insân al-Kâmil* voir, d'une manière générale, Michel Chodkiewicz, *le Sceau des saints*, *op. cit.*, et *Un océan sans rivage*, *op. cit.*

10 - Rappelons que la "forme" peut désigner un ensemble de qualités, et qu'elle n'est pas conçue nécessairement comme de l'ordre de la quantité. D'ailleurs, cette notion peut être comprise comme un ensemble de limites perçues par l'être manifesté, mais aussi comme un ensemble de qualités connues par la Science divine.

11 - *Al-Hadd al-fâçil.*

divin "l'Apparaissant" (ou "l'Extérieur") et ses statuts propres. Sans cela, l'existence séparative tendrait à retourner au Non-manifesté et à l'indistinction principielle, car les choses ont la nostalgie de leur origine à laquelle elles aspirent.

Le Lotus de l'extrême limite [12]

Le Lotus de l'extrême limite est la transposition suprême de la notion d'"Isthme". C'est là qu'aboutit l'itinéraire spirituel des Parfaits, et où s'arrêtent leurs actes et leurs sciences. C'est la fin des degrés inhérents aux Noms divins[13].

Le Cœur [14]

Il y a de nombreuses raisons pour l'appeler "cœur" :

Il est la "moelle" du monde et la "crème" des choses existenciées, de la plus haute à la plus basse, et le "cœur" d'une chose, c'est sa quintessence ;

Il se retourne[15] très rapidement, « tel un clin d'œil » selon l'expression coranique[16] ;

Il est le point central du cercle de l'Existence qu'il anime[17] ;

12 - *Sidrah al-muntahâ*, en référence à Cor. 53, 13-14 : « Et il L'a vu vraiment à une autre occasion, près du Lotus de l'extrême limite. » Le nom *Sidrah*, le lotus, pourrait aussi désigner un jujubier. Le *Sidrah* est cité aussi dans les traditions rapportant l'ascension du Prophète vers Dieu. Il est la limite où l'Ange Gabriel s'arrête. 'Abd al-Karîm al-Jîlî, dans le chapitre 49 de son *Al-Insân al-Kâmil*, écrit : « Sache que le Lotus de l'extrême limite est le degré extrême qu'atteint l'être créé dans son cheminement vers Allâh. Au-delà il n'y a que le degré réservé à Dieu seul. Nulle créature n'y met le pied, et il est impossible d'atteindre ce qu'il y a au-delà du Lotus de l'extrême limite. Là, toute créature est réduite, effacée, plongée dans le noir, occultée, intégrée au non-manifesté. » Après cette limite, le voyage ne se fait plus "vers Dieu", mais "en Dieu", et il transcende les modalités limitées de l'être manifesté.

13 - Ces Noms, étant des relations (*nisab*), n'ont de raison d'être que par rapport au relatif. Cela ne signifie pas que les réalités désignées par ces Noms soient abolies en elles-mêmes, car seule la relation disparaît.

14 - *Al-Qalb*.

15 - Le "retournement" est exprimé par un mot, *at-taqallub*, de la même racine que *qalb*, le cœur. Sa rapidité peut être assimilée à de l'instantanéité.

16 - Cor. 54, 50. Dans ce passage, il s'agit de l'instantanéité de l'Ordre divin auquel la *Haqîqah muhammadiyyah* est aussi identifiée (cf. notre annotation de la Halte 23 dans le tome II).

17 - À propos de cette définition, et de sa relation au "cœur", on remarquera que René Guénon parle, d'une part, du « point central produisant par son expansion le cercle de la manifestation universelle » ; et, d'autre part, du « véritable et unique centre de toute mani-

Il est aussi l'envers et le contraire des choses éphémères, puisqu'il est une Lumière divine éternelle.

L'Intellect premier [18]

En tant qu'Intellect premier, il est le premier à capter l'Ordre émanant de Dieu dont l'expression est Son Verbe : « Sois ! ». Dieu l'a existencié sans substance ni "lieu" préalables. Il est savant en soi, sa science étant sa raison d'être et non un attribut surajouté. Il est l'organe par lequel se différencie la Science divine synthétique. À son propos, un enseignement prophétique énonce : « La première chose qu'Allâh créa fut l'Intellect. »

L'Ordre ou Commandement d'Allâh [19]

Il est le Commandement d'Allâh en tant que Verbe divin synthétique et totalisateur. Le Verbe est l'attribut de Celui qui parle, et il lui est fondamentalement identique. Ce Commandement, ou Ordre, est unique sous un rapport, comme le dit le Très-Haut : « Et Notre Ordre (*Amr*) n'est qu'une unique (Parole, ou : fois), comme un clin d'œil » (Cor. 54, 50) »[20], en employant le singulier, et apparaît comme multiple sous un autre : « N'est-ce pas vers Allâh que les choses ont leur destinée finale ? » (Cor. 42, 53)[21]. Il y a donc un Commandement unique en relation avec des choses multiples. Dans un autre passage, le Très-Haut dit : « Vers Lui retourne l'Ordre dans sa totalité » (Cor. 11, 123). L'emploi de *kullu-hu*, "dans sa totalité", par lequel Dieu insiste, implique une multiplicité, car on ne parle de "totalité" qu'au sujet d'un composé de parties[22]. Cela ne concerne

festation [qui a son reflet] dans tous les êtres, où ce point central est désigné figurativement comme le cœur, en raison de sa correspondance effective avec celui-ci dans l'organisme corporel » (citations respectivement tirées des *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, ch. VII, et du *Symbolisme de la Croix*, ch. VIII).

18 - *Al-'Aql al-awwal.*

19 - *Amr Allâh.*

20 - Cf. l'annotation de la Halte 23 précitée.

21 - Le nom : "les choses" traduit approximativement *al-umûr*, pluriel d'*al-amr* : "l'ordre", "le commandement", "l'affaire".

22 - Sur la distinction du « Tout, au sens universel et absolu du mot, qui est "sans parties" », et du « tout défini et déterminé, c'est-à-dire un ensemble composé de parties », cf. René Guénon, « L'idée de l'infini », *Science sacrée* n° 5-6, 2004, pp. 21-22, et *Les états multiples de l'être*, ch. I[er].

que la multiplicité des choses et non l'Ordre en soi. Quant au fait que l'Ordre d'Allâh est comparé à « un clin d'œil », c'est parce qu'il n'a pas de forme, tout en étant ce qui se manifeste par toutes formes sensibles, intelligibles, imaginaires ou subtiles. Ces formes, d'ailleurs, ne subsistent pas plus d'un seul "instant", car elles sont des accidents, et l'accident, par nature, ne demeure pas deux "instants" consécutifs. C'est la doctrine de la "re-création" perpétuelle au sujet de laquelle les hommes sont dans l'illusion[23].

Le Calame suprême [24]

Il est le "Calame suprême" sous le rapport de l'Inscription et de l'Écriture[25], le Calame étant le Scribe de la Dignité divine. Un enseignement spirituel du Prophète affirme : « La première chose qu'Allâh créa fut le Calame ».

La Vérité par laquelle toute chose est créée [26]

Sous le rapport où il n'est rien d'autre que la manifestation et l'autodétermination du Principe, Muhammad, dans sa réalité essentielle, est Dieu. Mais, sous le rapport où la manifestation et l'autodétermination n'ont pas de réalité en soi, il est créature. Comme Dieu Se manifeste par lui, Il en fait une condition, une cause de l'existence de la multitude indéfinie des choses existenciées après lui. Dieu lui a confié

23 - Ce sujet est particulièrement développé dans la Halte 39 (tome II) qui est consacrée à l'exégèse du verset : « Ils sont plutôt dans l'illusion produite par une création nouvelle » (Cor. 50, 15).

24 - *Al-Qalam al-a'lâ*.

25 - *At-tastîr wa at-tadwîn*. Il s'agit du symbolisme de l'Écriture appliqué à la constitution du "Livre de l'Existence". *At-tadwîn* est l'acte de "prendre note", "inscrire", "transcrire", "collecter" (des poèmes). *At-tastîr* consiste à "écrire", "tirer des traits", "tracer des lignes". Ces deux fonctions concernent le Calame et la Table préservée (*al-Lawh al-mahfûz*) (cf. Michel Vâlsan, *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, p. 185, n. 27, et notre traduction d'« Un Traité du Shaykh al-Akbar sur la constitution de l'Homme universel », *La Règle d'Abraham*, n° 29, pp. 58-63).

26 - *Al-Haqq al-makhlûq bi-hi kullu shay'in*. Le terme *al-Haqq* peut recouvrir de nombreux sens : "le Nécessaire", "le Vrai", "la Vérité", "le Droit", "le Réel", "la Réalité", "le Principe", etc. On peut le traduire aussi d'une manière plus générale par : "Dieu", en relation ou en opposition avec *al-khalq*, "la création", "la créature", si l'on tient compte de l'usage habituel de ce nom qui s'est détaché de son sens étymologique : "lumière", "lumineux".

le commandement du Royaume dans son intégralité, Royaume qu'il gouverne de l'intérieur selon la Volonté directrice du Très-Haut[27].

Le Domaine des Noms et Attributs divins [28]

L'Essence du Très-Haut comporte implicitement l'existenciation du monde, et, de cette exigence, résulte une polarisation (apparente) de l'Essence transcendante entre un Sujet désirant et un Objet désiré, entre un aspect actif et un aspect passif, alors qu'il n'y a rien d'autre que l'Essence seule. Tout couple de complémentaires fait nécessairement apparaître un troisième terme intermédiaire qui permet de les distinguer l'un de l'autre. C'est donc entre ces deux aspects principiels du Sujet désirant et de l'Objet désiré, de la Fonction active et de la Fonction passive de l'Essence, qu'apparaît le Domaine des Noms et Attributs divins, où le Sujet désirant et l'Objet désiré sont qualifiés l'un par l'autre.

Ainsi, l'Objet désiré apparaît-il sous la "forme" du Sujet désirant dans la mesure où il revêt Ses qualités, bien qu'ils se distinguent l'un de l'autre si l'on considère la réalité propre de chacun, même s'il s'agit fondamentalement d'une Essence unique.

La raison profonde de l'exigence implicite de l'Essence que nous avons évoquée plus haut est la Conscience que l'Essence veut avoir d'Elle-même. Cette tendance est innée, comme celle de manifester Ses Qualités qui, sans cela, seraient éphémères. Mais, comme elles sont requises par l'Essence pour Elle-même, elles sont principielles et éternelles[29].

---

27 - Il s'agit de la fonction ésotérique califale de la Réalité essentielle muhammadienne sur toute la Création.

28 - *Hadrah al-asmâ' wa aç-çifât.*

29 - Dans tout ce passage il s'agit de relations principielles "internes". Il est question de la Connaissance que Dieu a de Lui-même, en Lui-même, par Lui-même, thème présent chez tous les grands métaphysiciens. Les Noms et Attributs divins définissent le domaine de l'Être pur (le *Brahma saguna*, en termes hindous). Cela explique pourquoi certains métaphysiciens, comme Maître Eckhart, peuvent considérer que, sous un certain rapport, la Connaissance que Dieu a de Lui-même précède l'Être et est à origine de celui-ci : c'est la tendance innée de l'Essence Une à Se connaître qui fait apparaître l'Être pur qualifié, Principe de l'Existence, comme intermédiaire entre l'aspect "actif" et l'aspect "passif" de l'Essence.

La Mère du Livre [30]

On l'envisage aussi comme "Mère du Livre" parce que la Réalité est intégrée en elle à la façon des lettres dans l'encrier, sans que l'on puisse donner à ce dernier le nom d'une lettre particulière. Il est comme la Mère du Livre dont ne peut dire qu'elle est Être ou Non-Être, Dieu ou créature. Elle n'est ni déterminée ni non déterminée, puisqu'elle est indéfinissable par un statut quelconque. Elle est pure quiddité qui ne saurait être envisagée sous un aspect sans l'être simultanément sous l'aspect contraire. Elle est le "lieu" de toutes choses et l'origine de l'Être. Le Livre est l'Être pur, et cette réalité a comme engendré le Livre. Le Livre n'est donc qu'un aspect de cette réalité, car l'Être est l'un de ses aspects, l'autre étant le Non-Être. C'est pourquoi elle ne peut en rien être exprimée ; elle n'a aucun aspect sans avoir simultanément l'aspect contraire[31].

L'Écrit tracé (ou : *L'Écrit en lignes*) [32]

Il est l'"Écrit tracé" car il est la Réalité absolue dans toutes Ses "divisions" et "subdivisions", dans Ses aspects incréés et créés. Il est "tracé", c'est-à-dire "doué de réalité" et "contemplable"[33].

On voit ici l'intérêt qu'il y a à distinguer le *wujûd* de l'Essence du *wujûd* de l'Être, en les traduisant respectivement par "Réalité" et "Être", car ils ne sont pas au même degré d'universalité (voir notre « Introduction » au tome II). En reprenant la terminologie établie par René Guénon, on dirait à propos du Tout universel et absolu, donc au niveau métaphysique, que « si l'on parle corrélativement de l'Infini et de la Possibilité, ce n'est pas pour établir entre ces deux termes une distinction qui ne saurait exister réellement ; c'est que l'Infini est alors envisagé plus spécialement sous son aspect actif, tandis que la Possibilité est son aspect passif » *(Les états multiples de l'être*, ch. Ier). Au niveau ontologique cette fois, il faut savoir « que ce n'est pas en soi que l'Être se polarise et se détermine en "essence" et "substance", mais seulement par rapport à nous, et en tant que nous l'envisageons à partir de la manifestation universelle dont il est le principe et à laquelle nous appartenons » (*Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXIII).

30 - *Umm al-Kitâb*. Dans son traité de *L'Homme Universel*, 'Abd al-Karîm al-Jîlî, comme l'Émîr ici, donne une définition de la "Mère du Livre" qui en fait un équivalent de la notion de "Possibilité universelle" chez René Guénon (cf. *Les états multiples de l'être*, ch. Ier).

31 - Il y a plusieurs lectures possibles de ce paragraphe selon le degré envisagé : cosmologique, ontologique, métaphysique.

32 - *Al-Kitâb al-mastûr* : cf. Cor. 52, 2. La racine *S.T.R.* évoque à l'origine une ligne d'écriture sur un trait ou un fil. Il y a une coïncidence phonétique et sémantique remarquable entre cette racine et ses dérivés, et la racine sanscrite *sûtr*, qui donne le mot *sûtra* ("ligne", "fil") employé pour nommer des écrits sacrés (cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XIV).

33 - *Mawjûd mashhûd*.

L'Esprit saint [34]

Il est l'Esprit inaffecté[35] par les imperfections de l'existence. Il n'est pas un esprit comme les autres, car il est l'Esprit d'Allâh dont il est dit : « ...Et que J'aurai insufflé en lui (Adam) de Mon Esprit » (Cor. 15, 29), et l'Esprit d'Allâh n'est autre que Son Essence. L'Existence totale repose sur l'Esprit d'Allâh, identique à Son Essence. L'Esprit d'Allâh est éternel : tout ce qui est "autre" que Lui est transitoire. L'homme, par exemple, possède un esprit créé grâce auquel subsiste sa forme, et cet esprit créé subsiste par un Esprit divin correspondant à ce que l'on appelle l'Esprit saint.

L'Esprit incommensurable [36]

Il est l'Esprit incommensurable, car il est l'Esprit des esprits. Ces derniers, qui sont particularisés en fonction des formes corporelles, spirituelles, intelligibles, imaginales, subtiles, sont tous émanés de lui. C'est par façon de parler que l'on considère ces esprits comme particularisés, car l'Esprit en soi ne peut être défini comme un tout composé de parties, ou comme une partie ; il échappe au nombre, et ce n'est que par rapport à la multiplicité des formes qu'il apparaît multiple, à l'instar de la lumière du soleil qui semble multiple selon les conditions de lieu et de temps, selon qu'elle traverse une porte ou une fenêtre, alors que la réalité du soleil est unique.

La deuxième Théophanie [37]

C'est par rapport à la Théophanie Une et première qu'on l'appelle ainsi. C'est dans, et grâce à cette deuxième Théophanie, qu'apparaissent les essences immuables des possibilités contingentes, qui sont les "Activités" de l'Essence pour Elle-même[38]. C'est la première autodétermination par les qualités de science et de réceptivité. Les essences immuables, en effet, sont les premiers objets de science es-

34 - *Rûh al-Quds* ; littéralement : "l'Esprit de la Sainteté".
35 - *Muqaddas* : "purifié", "sanctifié".
36 - *Ar-Rûh al-a'azam*. La racine *'Z.M.*, qui donne le superlatif *al-a'azam*, a de nombreux sens, dont ceux d'être "grand", "gros", "important", "terrible", "magnifique". Nous le traduisons ici en fonction de la définition de l'Émîr qui l'oppose à ce qui est limité, fractionné, particularisé, mesurable.
37 - *At-Tajalli ath-thânî*.
38 - *Shu'ûn adh-Dhât li-Dhâti-Hi*.

sentielle proposés à la Théophanie de Sa contemplation. Par cette Théophanie, Dieu "condescend" à passer du degré de l'Un-sans-relation au degré de l'Unité-synthèse, par l'apparition des relations nominales[39].

La Réalité essentielle des réalités essentielles [40]

Il est appelé ainsi car toute réalité se rapportant à Dieu, ou à la création, ne se détermine que par lui. Cette Réalité essentielle des réalités essentielles, en effet, ne peut être qualifiée de créée ou d'incréée. C'est une essence pure qu'on ne peut rattacher à un degré défini. N'ayant pas de relation, elle n'implique ni qualification ni nom. À cet égard, notre Imâm Muhyî ad-Dîn (Ibn 'Arabî) dit : « Il y a trois objets de science : Dieu – qu'Il soit exalté ! –, le monde, et un troisième objet de science ne pouvant être qualifié ni par l'Être ou le Non-Être, ni d'incréé ou de créé, ni d'éphémère ou d'éternel, ni comme nécessaire ou possible. Lorsqu'on décrit Dieu par lui, il apparaît comme divin ; si l'on décrit l'éternel par lui, il apparaît comme éternel ; si l'on décrit le contingent par lui, il apparaît comme contingent, etc. »[41].

La Nuée [42]

En arabe, *al-'amâ'*, se dit du nuage fin, subtil. Un enseignement traditionnel nous dit : « Notre Seigneur était dans une Nuée au-dessus de laquelle il n'y avait pas d'air et au-dessous de laquelle il n'y avait pas d'air », c'est-à-dire que cette Nuée n'est ni incréée ni créée, si l'on considère la particule *mâ* comme une négation ; mais, si l'on prend cette particule pour un pronom relatif, cela signifiera qu'il y a de l'air au-dessus et au-dessous de la Nuée, dans le sens où cette

39 - Pour cette distinction, se reporter aux développements du *Mawqif* 86 dans ce tome.
40 - *Haqîqah al-haqâ'iq*.
41 - Le Shaykh al-Akbar aborde ce sujet à plusieurs reprises. Il ajoute parfois un autre objet de science, qui est l'Homme parfait ou Calife (cf. *Fut.* I, pp. 118 et suivantes, où l'on retrouve les thèmes développés dans cette Halte). Rappelons que les réalités intermédiaires (*barzakhiyyah*) sont considérées comme étant des distinctions produites par l'Intellect (*ma'qûlah*).
42 - *Al-'amâ'*. Ce terme peut aussi désigner le brouillard. Certains dérivés de la même racine '*M.Y.* rendent les idées de "ténèbre", d'"obscurité" et, par suite, celles de "cécité" et d'"aveuglement".

dernière peut être envisagée comme incréée ou créée[43]. La Nuée est comparable à l'Unité-sans-relation[44], sans lui être cependant identique, car cette dernière est l'état de l'Essence en Elle-même, selon ce qu'implique la transcendance : il s'agit de l'Essence Une pure, envisagée sous un rapport d'intériorité, tandis que la Nuée est l'état de l'Essence en faisant abstraction de la transcendance ou de l'immanence. L'Unité transcendante est donc l'Essence pure qui Se dévoile, tandis que la Nuée est l'Essence pure qui se dissimule. La Nuée est les possibles, et Celui qui Se manifeste par eux est Dieu. Mais la Nuée est aussi Dieu – et peut être appelée "Dieu" –, car elle est identique au Souffle du Tout-Miséricordieux[45]. Le souffle, en effet, est d'abord interne pour celui qui respire, puis cet intérieur s'extériorise. La Nuée est donc le Nom l'Apparaissant[46].

La Lumière [47]

Ce nom lui est donné parce qu'il est rapporté que le Prophète a dit : « La première chose qu'Allâh créa est la Lumière de ton Prophète, ô Jâbir », ainsi que nous l'avons dit précédemment.

La lumière est de deux sortes : la Lumière de Dieu, qui est absolument non-manifestée et éternelle, et la lumière du monde éphémère, qui est celle de Muhammad – qu'Allâh répande sur lui la Grâce unitive et la Paix ! – qu'Allâh a créé à partir de Sa Lumière, de laquelle Il a créé toutes choses ensuite. Le Prophète est donc l'essence[48] de toutes choses qui se différencient cependant de lui sous le rapport

43 - L'enseignement dont il est question dit, en arabe : « *Kâna Rabbunâ fî 'Amâ' mâ fawqa-hu hawâ' wa mâ tahta-hu hawâ'.* » La particule *mâ*, répétée dans la phrase, peut être lue soit comme une négation, soit comme un pronom relatif, ce qui donne deux sens opposés, mais valables tous les deux.

44 - *Al-Ahadiyyah.*

45 - *Nafas ar-Rahmân.*

46 - Ce Nom "l'Apparaissant" ou "l'Extérieur", *az-Zâhir*, n'est perçu comme manifestation de Dieu que par les êtres de haute réalisation métaphysique. Les autres, par leurs facultés de connaissance limitées et adaptées aux états conditionnés, saisissent seulement les "apparences", reflet relatif de l'Apparaissant. La manifestation même de Dieu dévoile et voile Sa Réalité en même temps. C'est le symbolisme souvent développé par l'auteur des *Mawâqif* qui explique que la Nuée cache la Réalité éclatante du soleil, mais permet de la voir sans être aveuglé par lui.

47 - *An-Nûr.*

48 - *Al-Mâhiyyah* : ce terme désigne " ce de quoi est faite" une chose.

de la forme, comme il est lui-même essentiellement la Lumière de Dieu, tout en s'en différenciant quant à la forme[49]. Dans un certain enseignement spirituel, le Prophète nous dit : « Je procède de Mon Seigneur et les croyants procèdent de moi »[50]. Il a spécifié « les croyants », pour les mettre à l'honneur, mais, en fait, toute créature, croyante ou non, procède de lui ; c'est pourquoi les hommes de réalisation spirituelle parfaite le contemplent toujours en toutes choses. C'est au point qu'Al-Mursî[51] – qu'Allâh soit satisfait de lui ! – a déclaré : « Si l'Envoyé d'Allâh m'était invisible l'instant d'un clin d'œil, je ne me compterais plus au nombre des musulmans ! » Cette absence de voile, ici, exprime la permanence de la contemplation de la Réalité muhammadienne s'infusant dans le monde entier ; il ne s'agit pas de la noble personne historique du Prophète.

Lors de ma visite à Médine l'ennoblie, je me trouvai une nuit, pendant la prière du *witr*[52], près de l'appartement[53] béni du Prophète, lorsqu'un état spirituel m'arriva inopinément. Je fondis en larmes, et le désir intense d'avoir une vision Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – embrasa mon cœur. Dans l'instant même il me dit : « Ne me vois-tu pas en toutes choses ? » Je fis alors la louange d'Allâh.

Ces développements sur la Lumière muhammadienne ne doivent pas faire penser à une quelconque "localisation", ou à une "division", ou encore à une "partition" de la Réalité de Dieu. On peut symboliser cela par la flamme transmettant sa lumière d'un flambeau à un autre : le premier agit sur le second, et ce dernier apparaît sous la forme du premier. Cependant, le second est identique au premier, qui apparaît dans une seconde mèche, sans que la première mèche ait été transformée. C'est la limite de ce que les Gens de réalisation

49 - La fin de cette phrase manque dans les deux éditions.

50 - *Anâ min Rabbî wa al-mu'minûn minnî*, que l'on peut traduire aussi : « Je tiens de mon Seigneur et les croyants tiennent de moi. »

51 - Abû al-'Abbâs al-Mursî (616/1219-686/1287), disciple et successeur d'Ash-Shâdhilî.

52 - Dernière prière impaire surérogatoire – mais recommandée – de la nuit, qui suit une prière de deux *rak'ates* de la même nature, l'ensemble constituant *ash-shaf' wa al-witr*, "le pair et l'impair".

53 - C'est dans cet appartement que se trouvent les tombes du Prophète, d'Abû Bakr et de 'Umar.

initiatique peuvent proposer pour se faire comprendre à ce propos. Comprends donc ce secret, et garde-toi de toute méprise ! Si tu en as connaissance, louange Allâh ; sinon, aie foi en ce qu'en disent ceux qui l'ont compris et "goûté", car ils forment le "groupe sauvé"[54].

Le Miroir de Dieu [55]

Sa dénomination de "Miroir de Dieu" vient de ce que Dieu – qu'Il soit exalté ! – Se voit en lui. Dieu, en effet, dans Sa Volonté suprême, voulut voir Sa propre Essence dans une forme d'être total et, de ce fait, Se manifesta par Son Essence dans la Réalité fondamentale muhammadienne, dans laquelle Il détermina toutes les formes selon ce qu'elles sont dans Sa Science[56]. Il Se plaça donc face à un autre Lui-même dans le miroir, sans pour autant qu'il y ait dissociation ou multiplication ; l'image dans le miroir n'est, en fait, rien d'autre que celui qui, lui faisant face, se contemple en lui ; elle n'est pas cette personne même.

Lorsque Dieu porta son Regard vers ce Miroir, apparut tout ce que contient la "Forme" divine dans ce miroir qui, en réalité, est Dieu Lui-même[57], ou la Réalité essentielle muhammadienne, première création, ou encore les réalités essentielles du monde, au degré où s'opère la particularisation des choses.

Dieu regarda donc en lui[58] et S'y vit apparaissant par la totalité du contenu de Sa Science, sans "localisation" ou "unification". Il S'adressa à tous les objets de Sa Science par le « Sois ! » existenciateur, les revêtant ainsi de Sa Réalité, et ils furent, mais pas d'eux-mêmes : en réalité, Il ne S'adressa qu'à Lui-même par Lui-même.

---

54 - *Al-firqah an-nâjiyah*. Allusion à une partie d'un hadîth qui dit : « Cette communauté (ou : ma communauté) se divisera en soixante-treize groupes ; tous seront dans le Feu, sauf un seul. »

55 - *Mir'âh al-Haqq*.

56 - Pour le symbolisme de ce miroir : cf. Ibn 'Arabî, *Fuçûç al-Hikam*, chapitre sur Adam (voir la traduction de Charles-André Gilis, *Le Livre des Chatons des Sagesses*, t. I, pp. 43-60, Éd. Al-Bouraq, Beyrouth, 1997).

57 - *Nafs al-Haqq*, littéralement : "l'Âme du Vrai", ou "l'Âme de Dieu".

58 - Dans la construction de cette phrase, au point de vue grammatical, ce pronom peut renvoyer à plusieurs choses : le Miroir, la "Forme" divine, la Réalité muhammadienne, les réalités essentielles du Monde.

Le Miroir de l'Univers [59]

Il est appelé "Miroir de l'Univers", car il est le réceptacle exclusif de la manifestation des êtres avec leurs lois propres et leurs qualifications spécifiques. C'est par leur apparition, d'ailleurs, que la Réalité fondamentale muhammadienne est occultée, comme le miroir l'est par l'apparition d'une forme qui s'y réfléchit.

L'Ombre primordiale [60]

Sa dénomination d'"Ombre primordiale" lui vient de sa manifestation par les déterminations des essences des possibilités contingentes, et leurs modalités. Ces possibles n'ont pas de réalité propre, et se manifestent grâce à ce qui leur est attribué de la Réalité. La ténèbre des possibles voile la lumière se manifestant par leurs formes : il devient alors ombre lorsque la lumière manifeste l'ombre des possibles qui, en soi, n'a pas de réalité. Le Très-Haut a dit : « N'as-tu pas vu ton Seigneur, comment Il étend l'ombre ? » (Cor. 25, 45), c'est-à-dire : comment Il déploie la Réalité sur les possibles.

Le Confluent des deux Mers [61]

Il est le "Confluent des deux Mers" de la nécessité et de la possibilité[62], dans le sens où c'est en lui que s'unissent les Noms divins et les réalités essentielles du monde.

59 - *Mir'âh al-kawn.*
60 - *Az-Zill al-awwal.*
61 - *Majma' al-Bahrayn.* Cette dénomination se trouve en Cor. 18, 60 ; elle indique le lieu où Moïse et son serviteur doivent rencontrer le mystérieux Al-Khidr. Nous avons déjà fait remarquer que les lettres contenues dans cette expression, et celles de la seconde partie de l'Attestation islamique, « *Muhammad Rasûl Allâh* », « Muhammad est l'Envoyé d'Allâh », ont la même valeur numérique : 454 (*La Règle d'Abraham*, « Rencontre avec Khidr », n° 24, 2007, p. 36, n. 39).
62 - *Al-wujûb wa al-imkân.*

La Materia prima [63]

Il est la Matière première ou substance universelle[64], car il est la première création à se déterminer dans le domaine non-manifesté. Puis, c'est à partir de lui que se particularisent tous les éléments – nobles ou vils – contenus dans le macrocosme et le microcosme. Il est donc la *hylé*, la substance du monde, autrement dit la "matière" ou substrat, précédant logiquement les existenciés en lesquels il reste présent, de sorte qu'aucune forme dans l'univers ne peut en être dépourvue. C'est d'ailleurs ce qu'en disent les philosophes qui considèrent la *hylé* comme la substance à partir de laquelle se composent les corps. Des choses qu'Allâh a créées, seule la Matière première a été créée sans cause existante préalable. Elle apparut du degré de la non-détermination[65], et Il en fit la cause de toutes choses créées.

La Face externe de la Réalité [66]

Il est la "Face externe de la Réalité", car la Réalité totale a un aspect extérieur et un aspect intérieur. L'aspect interne de la Réalité est le Mystère absolu qui ne saurait être ni nommé ni décrit. Son aspect externe est l'extériorisation de la Réalité de Dieu par le truchement des essences des possibles, avec les virtualités et les qualifications qui leur sont inhérentes. C'est là une réalité relative, puisqu'elle est attribuée en "relation" avec les possibles.

---

63 - *Al-mâddah al-ûlâ*. Rappelons que la "matière" dont il est question ici ne saurait être confondue avec ce qu'on appelle la "matière" chez les physiciens contemporains, quel que soit le degré de subtilité sous lequel ils l'envisagent : « la matière, telle que les modernes la conçoivent, est toujours, même dans sa notion la plus générale et la plus étendue, quelque chose de déjà déterminé, possédant actuellement certaines qualités particulières à l'exclusion de certaines autres, enfin un principe d'un caractère spécial et d'une application restreinte » (René Guénon, « Étude logique et métaphysique sur l'idée de substance »). Sur la notion de *materia*, voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. II.

64 - *Al-Hayûlâ*. La substance, « *substantia*, de *sub stare*, est littéralement "ce qui se tient dessous", ce que rendent aussi les idées de "support" et de "substratum" » (*Le Règne de la Quantité*, ch. II). « La "substance universelle" constitue l'aspect proprement métaphysique de l'idée de substance », tandis que « la "substance individuelle" représente plutôt l'aspect logique ». Cette dernière notion, « si on la réduit à son caractère le plus fondamental, se présente comme celle d'un "sujet", en prenant ce terme dans son sens primitif, qui est le sens rigoureusement logique et même grammatical » (article inédit « sur l'idée de substance » précité).

65 - Nous suivons le Ms. qui écrit : *hadrah al-lâ-ta'ayyun*.

66 - *Zâhir al-Wujûd*.

Le Trône sur lequel s'établit le Tout-Miséricordieux [67]

Il est appelé ainsi, car il est le lieu de manifestation des Noms de Majesté et de Beauté. Dieu s'établit sur ce Trône selon un mode que Lui seul sait, et dont nous n'avons pas connaissance. Il est dit du Trône, soit qu'il enveloppe le monde, soit qu'il est constitué par la totalité du monde. La première chose créée, la Réalité essentielle muhammadienne, est donc comparable au Trône par sa capacité à englober le monde entier, d'autant plus qu'un enseignement traditionnel nous apprend que « La première chose qu'Allâh créa est le Trône. »

Le Centre du Cercle [68]

Il est le "Centre du Cercle" et, par ce dernier, il faut comprendre tous les êtres, le Centre étant le pôle autour duquel tourne ce cercle, à l'instar du pivot qui maintient la meule et qui, grâce à sa rectitude, détermine la rotation de celle-ci selon un rythme régulier. Si l'on considère tout rayon joignant le centre à la circonférence d'un cercle, le point central est l'endroit où est fixée la première branche du compas, alors que la circonférence est l'endroit où se pose la seconde qui,

67 - *Al-'Arsh alladhî istawâ 'alayhi ar-Rahmân*, référence à Cor. 20, 5 : « Le Tout-Miséricordieux sur le Trône S'est établi. » Chez Ibn 'Arabî, la doctrine du Trône – ou plutôt des Trônes – est assez complexe. On peut en avoir un aperçu dans notre traduction précitée d'« Un Traité du Shaykh al-Akbar… », *La Règle d'Abraham*, n° 32, pp. 15-37. Les modalités de l'"établissement" ou de l'"assise" sur le Trône sont un sujet de grandes polémiques en Islam. Dans le texte auquel nous venons de renvoyer, Ibn 'Arabî dit : « …le Trône sur lequel Il s'installa – Gloire à Lui ! – par Son Nom *Ar-Rahmân*, selon une "assise" qui Lui convient, et dont Il est le seul à avoir connaissance, car elle est incomparable, ne pouvant être saisie dans ses modalités » (p. 25).

La racine *S.W.Y.*, dont provient le verbe *istawâ*, comporte les idées de "rendre égal", "ajuster parfaitement deux choses". Quant à *istawâ* même, il est souvent rendu, dans le contexte de ce verset, par "s'asseoir", "siéger", "siéger en majesté", "s'installer", termes qui conviennent naturellement au symbolisme de l'installation sur le Trône. Il contient plus précisément les idées d'"achèvement", de "justice", d'"adéquation", d'"équitabilité", de "maîtrise", et d'"aller s'asseoir à son aise pour se reposer". Le participe *mustawâ*, relatif à ce verbe, pourrait être traduit par : "support" ou "véhicule". Sur cette question, il serait intéressant d'avoir une vue d'ensemble des versets coraniques, sachant que ce n'est pas toujours le Nom "Le Tout-Miséricordieux" qui est impliqué dans cet "établissement", mais aussi le Nom "Allâh". Par ailleurs, des rapprochements avec *Genèse* II, 2 pourraient être effectués.

68 - *Markaz ad-Dâ'irah*. Sur le symbolisme du centre et du cercle, voir René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, chapitres VIII à XVII et, d'une manière générale, *Le Symbolisme de la Croix*.

dans sa plume, contient l'encre nécessaire à la production de la forme circulaire. Cependant, le mouvement de cette seconde branche est réglé par la branche pivotante ne contenant pas d'encre, mais qui, sans jamais entrer elle-même dans le mouvement circulaire, imprime le déplacement régulier de l'autre qui produit le tracé selon une loi constante. Ainsi, tous les rayons sont-ils égaux en longueur, car la forme circulaire est constituée par la réunion des points successifs déterminés par les rayons. Le point central fait donc face à tous les points de la circonférence, et chacun d'entre eux pris séparément, comme projection de ce centre, s'identifie essentiellement à lui. Envisagé ainsi, le centre contient tous les points de la circonférence impliqués dans la succession des points formant cette dernière, sans être cependant l'un d'entre eux, puisqu'il s'en distingue entièrement par son caractère unique[69]. Si l'on comprend ce symbolisme par rapport à Dieu, la circonférence est celle des êtres produits, et le centre est le Non-Agir de l'Ordre divin[70], autrement dit la Réalité muhammadienne fondamentale placée sous le Décret irrévocable et la Prédestination[71], et actualisant la Volonté normative d'Allâh à l'égard de Ses Serviteurs.

La Connexion [72]

Il est la "Connexion" puisqu'il lie les choses multiples entre elles de telle manière qu'elles sont unifiées. Par ailleurs, il est le trait d'union entre la Non-manifestation et la Manifestation.

69 - La phrase est écrite de telle manière que l'on peut comprendre aussi que chaque point de la circonférence, par son identification au centre, contient tous les autres, tout en se différenciant d'eux par son caractère unique. Ces deux interprétations possibles renvoient à des points de vue complémentaires.

70 - *Sukûn al-Amr*. Le "Non-Agir" est exprimé par le fait que le centre, en soi, n'est pas impliqué dans le mouvement circulaire, bien qu'il en soit le moteur.

71 - *Al-Qadâ' wa al-Qadar* (cf. *Traité sur la Prédestination et le libre arbitre* d'Al-Qâshânî, traduit par Stanislas Guyard, avec introduction de Gérard Leconte, Éditions Orientales, Paris, 1978).

72 - *Al-Waçl*, ou : "l'union", "le contact", "l'articulation", "la jonction", etc.

L'Intermédiaire entre l'Effusion et la Propagation [73]

Il est cet Intermédiaire puisqu'il est le lien entre Dieu et la Création, de par sa corrélation avec ces deux réalités diamétralement opposées : par l'une il est Dieu, et par l'autre il est créature.

Le Souffle du Tout-Miséricordieux [74]

On le nomme "Souffle du Tout-Miséricordieux" car il ressemble au souffle qui, d'intérieur qu'il était, s'extériorise en se différenciant par la forme des lettres prononcées, sans que l'air expulsé change fondamentalement de nature. On considère, de plus, que ce Souffle a pour finalité de "détendre" les Noms divins "contractés" sous l'emprise du Nom "le Tout-Miséricordieux", là où les choses sont à l'état latent, tout comme le souffle humain "détend" celui qui respire. Le même processus d'extériorisation s'applique aux principes non-manifestés des choses de l'Univers qui n'ont pas encore d'existence propre, ainsi qu'à leurs relations, aux Œuvres divines et cosmiques, qui sont tous, originellement, dans l'indistinction de la Non-Dualité de l'Essence.

L'Effluve Premier [75]

Il est appelé "Effluve Premier" car Dieu l'a fait apparaître à partir de Sa propre Dignité, préalablement à tout, et l'a répandu sur l'essence de toutes choses : c'est pourquoi ces dernières apparaissent comme une propagation de sa réalité. On est porté à le nommer ainsi lorsqu'on s'aperçoit que les corps sont des demeures obscures en soi qui, dès que la Réalité muhammadienne les recouvre, s'illuminent et s'éclairent, grâce aux lumières émanant de cette Dignité qui fait partie des Dignités de Dieu.

---

73 - *Al-Fayd wa al-Madad.* Il s'agit de l'impulsion créatrice, ou "débordement" (*fayd*) originel, et du Soutien divin (*Madad*) accordé à la réalité existentielle qui s'ensuit, pour sa propagation, son développement et sa subsistance.

74 - *Nafas ar-Rahmân.* Cette définition est liée à la précédente dans les *Définitions techniques des Soufis* d'Al-Qâshânî, puisqu'il dit de la Propagation de la réalité existentielle : « C'est le fait qu'arrive continuellement au possible contingent tout ce dont il a besoin pour maintenir son existence, car Dieu le soutient dans cette dernière grâce au Souffle du Tout-Miséricordieux, de telle sorte que sa réalité l'emporte sur son irréalité radicale inhérente à ce qu'il est en soi, lorsqu'on le considère "en dehors" de son Existenciateur. »

75 - *Al-Fayd al-Awwal.* Expression que l'on peut traduire aussi : "l'Effusion Première". Sur cette notion, voir l'annotation de la Halte 32, dans le tome II.

La Perle blanche [76]

Il est le support de la Théophanie de la Réalité divine essentielle, et la théophanie dans une chose pure que nulle imperfection ne trouble, comme la Perle est la plus intense et la plus sublime possible. Un enseignement prophétique débute par : « La première chose qu'Allâh créa est une Perle blanche. »

Le Miroir des deux Présences [77]

Il est, d'une part, le support de manifestation du degré de la nécessité, puisqu'en lui apparaît l'ensemble des Noms et Attributs divins, et, d'autre part, le support de manifestation du degré de la possibilité contingente, puisqu'en lui apparaît l'ensemble des possibles, avec les formes, qualités et lois qui leur sont inhérentes. Il est, de ce fait, "Miroir" pour l'Essence en soi, ainsi que pour ce qui s'autodétermine en Elle et par Elle, et il est la relation entre ce qui s'autodétermine et ce qui ne s'autodétermine pas, autrement dit entre ce qui a une fin et ce qui n'en a pas.

Le premier Enseignant [78]

De par sa constitution interne, par laquelle il est identifié à l'Esprit universel, il est le premier existencié à apparaître dans le Non-manifesté. Du fait de sa constitution externe, il est le premier dispensateur de science ayant la fonction de guide. Il enseigna aux Anges tous les Noms, et sa science des Noms ne venait que de lui-même, grâce à un dévoilement que Dieu lui donna au sujet de sa propre nature fondamentale qu'il découvrit comme étant la somme des Noms[79]. La Réalité essentielle muhammadienne est donc la synthèse de la forme externe et interne d'Adam[80].

76 - *Ad-Durrah al-baydâ'*. Outre l'explication que donne ici l'Émîr, la Perle blanche « désigne l'Intellect premier » (Ibn 'Arabî, *Içtilâhât*). Voir précédemment, dans la présente Halte, l'annotation concernant cette notion d'Intellect.

77 - *Mir'âh al-Hadratayn* ; cf. précédemment, dans la même Halte, les notions de "Miroir de Dieu" et de "Miroir de l'Univers".

78 - *Al-Mu'allim al-awwal*.

79 - Sous ce dernier rapport, il est le premier enseigné (*al-Mu'allam al-awwal*).

80 - Dans le Coran, Allâh enseigne les noms à Adam qui, ensuite, informe les Anges (Cor. 2, 31-33). L'"information" en question est exprimée par un verbe tiré de la racine *N.B.'*, dont certains dérivés servent à exprimer la fonction prophétique. Par ailleurs, pour saisir

Vers :

Quant à moi, si je suis fils d'Adam pour ce qui est de la forme,
J'ai, en lui, un esprit qui atteste de ma paternité.

Le Principe de distinction [81]

Il est appelé "Le Principe de distinctivité" ou "de distinction", car c'est lui qui particularise les choses existenciées en différenciant leurs essences propres lorsqu'il se manifeste dans ces dernières, à l'instar de l'encre qui sert à distinguer les lettres et les mots.

L'Esprit universel [82]

Le mot *Rûh*, "Esprit", dérive de *rîh*, "vent", et l'analogie entre l'Esprit et le vent est justifiée par le fait que ce dernier n'a pas de forme par laquelle on puisse le connaître, si ce n'est par le mouvement qu'il imprime aux choses sur lesquelles il passe. Tel est l'Esprit : il souffle du "levant" de l'Unité absolue, *al-Ahadiyyah*, vers le degré des Noms et Attributs divins. Passant sur eux, Il se charge des sciences et secrets qu'ils contiennent, puis il descend vers le monde des éléments, des formes, des déterminations individualisées, et les met en mouvement selon leurs potentialités et leurs dispositions innées. C'est donc l'Esprit qui actualise les possibilités de ces réceptacles, conformément au Dessein d'Allâh, puisqu'Il est l'Ordre d'Allâh assumant « en un clin d'œil »[83] toute la Création.

L'Esprit est en permanente "oscillation". D'un côté, il s'oriente vers les rayons qu'il produit, autrement dit, les effets de sa propre lumière, comparables au rayonnement solaire produit par le disque du soleil : par ces derniers, il faut entendre l'Intellect [premier], l'Âme [universelle], et toutes les puissances spirituelles. D'un autre côté, il s'oriente

la signification de ce paragraphe, il faut se rappeler la tradition où le Prophète affirme : « J'étais Prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. »

81 - *Al-Imâm al-mubîn* ; expression coranique (36, 12). Notre traduction est relative à l'explication qui suit dans le texte de l'Émir. On peut traduire aussi *Imâm* par "Prototype", "Archétype". Il indique ce qui est devant, ou vient en premier. *Umm*, "mère", est de la même racine. *Mubîn*, lui, est le participe actif du verbe *abâna*, "exposer", "mettre en évidence", "faire ressortir" les distinctions.

82 - *Ar-Rûh al-Kullî*.

83 - Référence à Cor. 54, 50 ; se reporter, dans la Halte présente, au paragraphe : *L'Ordre ou Commandement d'Allâh*.

vers son Éclat[84] originel : sa Lumière totale correspond au disque solaire en soi, et, par là, il faut comprendre la Réalité de Dieu enveloppant l'Esprit universel. C'est pourquoi nous disons de l'Esprit qu'il a deux faces : l'une tournée vers son origine, qui est Dieu, et une autre dirigée vers ses ramifications, qui sont les créatures. Il "capte" l'Ordre qui vient de Dieu, qu'il transcrit par le Calame de l'Intellect sur la Table de l'Âme et, finalement, les organes des êtres particuliers l'expriment en paroles et en actes.

Cet Esprit est "universel" ou "total" parce qu'il assume et englobe toutes les formes. Lorsque les Gens d'Allâh, par leur science, considèrent le monde entier, ils se rendent compte que ce dernier, dans son intégralité, est constitué d'Esprits sanctifiés et de Secrets divins cachés aux regards[85].

L'Isthme des isthmes [86]

Il est appelé "Isthme des isthmes" parce qu'il ne se différencie ni de la réalité profonde du nécessaire ni de celle du possible. Il unit donc ces deux choses en présence, car la nature de l'isthme est de séparer deux choses, sans s'identifier à aucune d'entre elles, mais sans être différent de celles-ci cependant. Il ne peut être que de nature conceptuelle : s'il était d'ordre sensible, il ne serait plus un isthme. Il appartient donc au monde de l'Imagination et de la Puissance conjecturale[87], et c'est vers lui que se dirigent les esprits après la mort.

Le Verbe universel [88]

Le Verbe a trois aspects : un verbe réunissant les lettres de l'activité et de l'efficience, qui n'est autre que les réalités de la nécessité ; un

84 - *Diyâ'* : nous avons déjà fait remarquer (tome II, Halte 24) la parenté de sens et de forme de ce terme sémitique avec celui du mot "Dieu" dans certaines langues indo-européennes.

85 - La doctrine des "états multiples de l'être", telle qu'elle a été magistralement exposée par René Guénon dans l'ouvrage du même nom, permet de rendre compte techniquement de cette possibilité de contemplation des choses.

86 - *Barzakh al-barâzikh*.

87 - *Al-khayâl wa al-wahm*. Ces deux puissances, au degré de l'homme, sont des reflets d'aspects de la Volonté en Dieu.

88 - Ce paragraphe, nettement distinct du précédent, ne comporte pas de titre : nous lui en donnons un en référence à son contenu.

verbe réunissant les lettres de la passivité et de la réceptivité, qui est la réalité du Monde ; et un Verbe faisant la synthèse entre les deux aspects précédents. Ce dernier est cette Réalité essentielle universelle.

La Réalité se propageant [89]

N'était la propagation de la Réalité de Dieu dans les choses existenciées grâce à la Forme provenant de Lui – qui est la Réalité essentielle muhammadienne –, le Monde ne pourrait se manifester et rien ne pourrait avoir de réalité, car il n'y aurait aucun rapport ni lien entre la Réalité pure et les réalités relatives. La relation ne s'opère que par l'intermédiaire de cette Réalité essentielle muhammadienne.

L'Homme universel [90]

Tout homme ayant réalisé la perfection, par sa forme extérieure et par sa forme intérieure, est un support de manifestation de la Réalité muhammadienne et de ce qu'elle implique.

Le Trésor totalisateur [91]

Le "Trésor totalisateur" est une allusion à la Science que le Très-Haut a de Ses Noms et des réalités principielles du Monde. Tout ce qui sort du Non-Être se trouve dans ce "Trésor totalisateur".

La Forme de la Miséricorde universelle [92]

Il tire ce nom du fait que cette Forme se manifeste pour elle-même. Elle résulte de l'union originelle des Noms divins entre eux. C'est la Forme du Tout-Miséricordieux, car elle désigne Celui qui a

89 - *Al-Wujûd as-sârî.*

90 - *Al-Insân al-kâmil.* Selon René Guénon, *al-Insân al-kâmil* « est littéralement l'"Homme parfait" ou "total" » (« Qabbalah », dans *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*). Il affirme d'autre part que sa conception, l'une des « plus essentielles de l'ésotérisme musulman… constitue le fondement de la théorie ésotérique de la "manifestation du Prophète" » (*Revue de Philosophie*, septembre-octobre 1921, pp. 568-569).

91 - *Al-Khizânah al-jâmi'ah.* Le mot *khizânah* (réservoir, armoire, entrepôt), et son pluriel *khazâ'in*, sont employés dans un certain nombre de versets coraniques en s'appliquant à différentes réalités. L'un de ces versets (Cor. 15, 21) dit : « Il n'est aucune chose dont Nous n'ayons les trésors chez Nous, et Nous ne la faisons descendre que selon une mesure déterminée par la Science ». C'est sur ce Propos divin que repose la doctrine akbarienne des "essences immuables" ou "principielles" (*a'yân thâbitah*), complémentaire de celle des Noms divins, doctrine qui est donc parfaitement justifiée, contrairement à ce que prétendent certains détracteurs du Shaykh al-Akbar (cf. notre « Introduction » au tome II).

92 - *Aç-Çûrah ar-Rahmâniyyah.*

la Miséricorde totale. Ainsi le Tout-Miséricordieux est-il un Nom de cette Forme de réalité où Il Se manifeste à Lui-même, tout comme le Nom "Allâh" (considéré non comme un Nom propre, mais comme un Nom dérivé)[93] est le Nom du degré de la Fonction de Divinité synthétisant toutes les réalités essentielles[94].

Cette énumération des noms de la Réalité essentielle muhammadienne est suffisante pour quiconque comprend de quoi il s'agit, mais elle reste un "océan sans rivage" ; c'est pourquoi le Prophète a enseigné : « Nul autre que mon Seigneur ne connaît ma réalité essentielle. »

Le grand Connaissant[95], à propos de la Réalité fondamentale du Prophète, a dit : « Il a réduit à l'impuissance les créatures ; aucun de nos prédécesseurs n'a pu le saisir réellement, et il en sera de même de nos successeurs ! »

93 - Ce passage entre parenthèses ne se trouve pas dans Ms.
94 - Le Nom *Allâh* considéré comme un nom propre désigne la pure Essence ; considéré comme un nom dérivé, il exprime la Fonction de Divinité relative à la manifestation. 'Abd al-Qâdir, à la suite d'Ibn 'Arabî, revient à maintes reprises sur cette distinction très importante.
95 - 'Abd as-Salâm Ibn Mashîsh, d'après A. Penot, *Le Livre des Haltes*, *op. cit.*, p. 304. Sur ce Maître, cf. la 1re note de la Halte 57, tome II.

HALTE 90

La Science suprême et non suprême

Le Très-Haut a dit : « Et certes Allâh englobe toutes choses par Science » (Cor. 65, 12).

Sache que l'ignorance a sa cause dans l'analyse distinctive, et que la science a sa cause dans la synthèse. Plus la distinction est importante, plus l'ignorance augmente, et plus la synthèse est grande, plus la science augmente. Si la distinction disparaît, l'ignorance disparaît[1]. C'est là est un privilège de Dieu, car Il n'a une science parfaite des choses – il est inconcevable qu'on Lui impute le défaut d'ignorance ! – que parce qu'Il les connaît à partir de Lui-même, par Lui-même, et non par un attribut ou un autre que Lui. Il ne s'agit ici que de Lui, car dès lors qu'Il connaît Son Essence, Il connaît les choses par la Science qu'Il a de Sa propre Essence, sachant que Sa Science[2] est identique à Son Essence. Par "Science", il faut comprendre ici l'aspect "interne" de la Science, et non son aspect externe[3]. Dieu, en tant qu'Essence absolue et transcendante, n'"entre" pas dans les choses, et on ne peut Le considérer comme "quelque chose" dans ce degré absolu au point que pourraient Le circonscrire la Science d'un "autre" que Lui, et même Sa propre Science, entendue cette fois selon son aspect externe. La "chose", fondamentalement, c'est ce qui peut être connu et à propos duquel on peut avoir une information ; mais il est impossible de connaître Dieu dans Son "fond" et Son absoluité, ou d'avoir une information sur Lui, car l'Essence absolue, en Soi, ne saurait être objet de Science. Si l'Absolu était connu, Il changerait

1 - La dernière partie de cette phrase manque dans Éd. 1.
2 - Nous retenons *'Ilmu-Hu* de Ms.
3 - Pour cette question, se reporter à la Halte 72 et à notre « Introduction ».

ce qui fait Sa Réalité ; or ce changement est impossible. Si l'Absolu est connu, ce ne peut être sous le rapport de Sa Réalité fondamentale, mais seulement par certains de Ses aspects relatifs. Ainsi, Dieu, par l'aspect externe [ou Attribut] de Science, connaît Son Essence sans La circonscrire en tant que Mystère absolu, dès lors que cette Science provient du nom "Allâh", conçu non pas comme un nom propre, mais comme un nom dérivé attribué à la Fonction de Divinité[4]. Quant au degré du conditionnement qui peut être appréhendé par la science – mais pas contemplé, contrairement à l'Essence –, c'est le degré de la Fonction de Divinité, car il connaît Son Essence, en tant qu'Elle est "conditionnée" par les Attributs de la Fonction divine, et l'englobe par Sa Science. Sous ce dernier rapport, Il sait que Son Essence absolue a une Réalité, et Il en connaît les relations sans connaître Son Fond. Sous ce dernier rapport, Il fait partie des "choses" que Sa Science englobe et qui sont nommées, entre autres, "Extérieur de la Réalité"[5]. Tout ce qui apparaît de la Réalité a une limite qui permet de l'englober, et ce degré entre dans la catégorie des "choses", ce à quoi le Très-Haut fait allusion lorsqu'Il dit : « Dis : " Quelle chose est plus grande en fait de témoignage ?" Dis : "Allâh !" » (Cor. 6, 19)[6]. Celui qui a une véritable connaissance de cette Halte verra s'évanouir beaucoup d'ambiguïtés sur de nombreuses questions dans lesquelles s'embourbent la plupart des hommes. On peut se rapporter aussi à la Halte 72 traitant du verset : « N'est-Il pas, en vérité, Englobant toutes choses ? »

La Science, est une Réalité fondamentale unique ; elle n'est susceptible ni de diminution ni d'accroissement, et tout objet de science a une réalité fondamentale unique, mais on ne peut connaître de cet objet que des aspects dépendant de points de vue relatifs. La Science ne semble être susceptible d'accroissement qu'en fonction de ces multiples aspects relatifs sous lesquels est considéré cet objet, et rien d'autre. Si Zayd, par exemple, connaît une quelconque réalité sous

4 - *Martabah al-Ulûhiyyah.*

5 - *Zâhir al-Wujûd.*

6 - La question se pose donc, pour de nombreux auteurs, de savoir si le terme "chose" (*shay'*) est un Nom divin. Voir le *Traité des Noms divins*, de Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, traduit par Maurice Gloton, Éd. Al-Bouraq, Paris, 2000.

vingt aspects, et que 'Amrû ne la connaît que sous dix aspects, on dira que la science de Zayd est plus grande que celle de 'Amrû. Les limites qui définissent les choses ne sont que des aspects et expressions inhérents à ces dernières, mais les réalités fondamentales ne peuvent être connues par leurs limites ou définitions : comprends cela, tu seras dans la rectitude, et Paix à toi !

HALTE 91

Le Trône et le Pose-Pieds

Le Très-Haut a dit : « Et Notre Commandement n'est qu'une (Parole) » (Cor. 54, 50)[1].

L'Ordre, ou Commandement d'Allâh, est Son Verbe universel qui n'est autre que la Forme de la Miséricorde totale par laquelle Il S'"établit" sur le Trône. Sur le Trône, cette Parole est unique, comme l'atteste le passage : « Et Notre Commandement n'est qu'une (Parole) », car c'est "Parole" qu'il faut comprendre[2] ici, cette dernière synthétisant toutes les lettres et toutes les paroles, puisqu'Elle est infuse en chacune d'elles.

Dès lors que cette Parole "descend" au niveau du Pose-Pieds[3], elle devient duelle, dans le sens où elle possède deux attributs complémentaires couplés, exprimés par l'idée des "deux Pieds". Ces deux attributs complémentaires sont les "couples" : Dieu et création, enseignement et statut légal[4]. Ainsi apparaît l'idée de couple, après

1 - "Parole" n'est pas dans le texte. En arabe, le nom "Ordre" (*Amr*) est masculin ; or, l'adjectif "unique" (*wâhidah*), qui suit, est au féminin ; c'est pourquoi des commentateurs estiment que ce dernier veut dire : « une unique fois » (*marratun wâhidatun*, *marratun* étant féminin ; cf. Al-Qurtubî, *Al-Jâmi'*, vol. 17, p. 149). D'autres pensent qu'il faut comprendre "une Parole", "un Verbe" unique (*kalimatun wâhidatun*, *kalimatun* étant aussi féminin ; cf. Ismâ'îl Haqqî, *Tafsîr Rûh al-Bayân*, Dâr al-Fikr, vol. 9, p. 284). L'Émîr, qui a déjà traité de ce sujet (cf. Halte 23, tome II), opte ici pour : "Parole" ou "Verbe".

2 - D'autres passages du *Livre des Haltes* n'excluent pas l'autre interprétation où l'on peut comprendre : « Notre Commandement n'est qu'une (fois) ».

3 - *Al-Kursî* ; ce terme est traduit aussi par : "Chaise", "Piédestal", selon les contextes. Nous préférons employer le néologisme "Pose-Pieds", plutôt que "Repose-Pieds", qui induit une idée ne se trouvant pas dans le mot original.

4 - *Khabar wa hukm* : ce sont deux aspects de la Révélation. Le premier se rapporte aux informations et à la connaissance de Dieu, du monde, de l'homme, etc. ; le second concerne les statuts légaux. Leur différenciation ne doit pas être conçue radicalement.

que la Parole a été unique dans le Trône, puisque le Pose-Pieds forme couple avec le Trône. À partir du Pose-Pieds apparaît la multiplicité et la complémentarité en toutes choses, y compris pour les Noms divins comme[5] : "Celui qui contracte" et "Celui qui dilate", "Celui qui donne" et "Celui qui restreint", "Celui qui fait vivre" et "Celui qui fait mourir", etc. Le Nommé, cependant, reste unique, comme une même personne peut être belle et laide, obéissante et rebelle, bonne et mauvaise, saine et gâtée, dans le vrai ou le faux, etc.

Avant[6] le Pose-Pieds, il n'y a qu'une chose unique, entièrement vérité, bonté et bien. Le fondement de l'existence des deux Pieds est dans le fait qu'ils sont une expression, à leur niveau, des Noms opposés spécifiques de l'Essence. Les Noms de l'Essence, en effet, s'opposent et produisent leurs effets dans les créatures. Lorsqu'on parle de l'ensemble des deux Pieds, on signifie donc les Attributs divins opposés et leurs effets, sachant qu'il faut réserver cette notion d'opposition aux Noms d'Actes, car les Attributs de l'Essence Elle-même sont au-dessus des Attributs d'Actes.

Dans un enseignement que refusent les savants exotériques, le considérant comme forgé – dans la mesure où ils ne lui ont pas trouvé d'explication satisfaisant leur raison individuelle –, alors que les plus grands Maîtres Connaissants l'acceptent, le Prophète a dit : « J'ai vu mon Seigneur sous la forme d'un jeune homme imberbe et à la chevelure abondante ; sur Sa Face il y avait une pellicule d'or[7], et à Ses Pieds des sandales d'or »[8].

5 - Les êtres manifestés, du fait de leur situation actuelle et leurs moyens de connaissance limités, ne perçoivent la Réalité unique qu'à travers le prisme des déterminations cosmologiques dont ils dépendent sous le rapport existentiel. La multiplication apparente des Noms divins est le produit de cette réfraction faisant apparaître l'Unité de manière relationnelle, donc relative. Cependant, la réalité spécifique de ces Noms ne saurait être niée dès lors que l'on sort de la considération de l'état de l'Unité-sans-relation de l'Essence, *Ahadiyyah adh-Dhât*.

6 - Nous choisissons de lire *wa qabla al-Kursî*... de Ms. et d'Éd. 2., plutôt que *wa qîla al-Kursî*... d'Éd. 1.

7 - Autre traduction possible : « Son Visage transpirait l'or », ou : « Sur Son visage il y avait un voile d'or ». Pour cette dernière traduction, il faut tenir compte d'une certaine transparence du voile puisqu'il est possible de déterminer que la forme était celle « d'un jeune homme imberbe ».

8 - Hadîth retenu par le compilateur At-Tabarânî sous différentes versions.

HALTE 92

Sainteté et Mission d'Envoyé

Le Très-Haut a dit : « Et rappelle-toi ton Seigneur lorsque tu as oublié » (Cor. 18, 24)[1].

L'invocation ordonnée[2] ici est celle du cœur et non celle de la langue, car Il l'a opposée à l'oubli qui ne s'applique qu'au cœur. La condition pour que deux choses s'opposent, en effet, est qu'elles doivent être au même niveau. Ce qui s'oppose à l'invocation de la langue, c'est le mutisme excluant l'invocation orale.

L'invocation du cœur faisant l'objet de cette injonction, c'est l'effort de rendre présente à la conscience la forme de la Science d'Allâh à laquelle on est parvenu. Chaque fois qu'il y a déconcentration, on doit réactualiser la conscience de cette forme dans le cœur, et la déconcentration n'aura pas d'effets négatifs. La science, en effet, est un acquis permanent[3], contrairement à la foi qui peut disparaître. Si la foi disparaît, alors qu'elle est la cause de la félicité, alors lui succède son opposé, qui est le malheur. La science, quant à elle, ne disparaît pas, et la déconcentration n'a pas d'effet sur elle, car il n'est pas nécessaire que le savant soit toujours conscient de sa science, à chaque

1 - Cette citation fait partie d'un passage de la sourate de « La Caverne » (*Al-Kahf*) sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Nous en traduisons le contexte, car la suite du *Mawqif* l'évoque : « Surtout, ne dis pas d'une chose : "Certes je ferai cela demain !", sans (ajouter) : "Si Allâh veut !" Et rappelle-toi ton Seigneur lorsque tu as oublié, et dis : "Sans doute mon Seigneur me guidera-t-Il pour quelque chose de plus proche en rectitude que cela !" » (Cor. 18, 23-24). L'"oubli" dont il est question dans cette Halte est une "distraction", un "manque de conscience actuelle", une "déconcentration", une "inattention".

2 - *Adh-dhikr al-ma'mûr bi-hi*, selon ce que retiennent Ms. et Éd. 2.

3 - « La Connaissance est permanente et définitive, et il en est de même de son fruit, qui n'est pas distinct d'elle-même » (René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XXII, en note).

souffle. Il est chargé, en effet, de s'occuper de régir ce qu'Allâh a mis à sa charge, de telle sorte qu'il "oublie" le fait qu'il est Connaissant d'Allâh – qu'Il soit exalté ! –, sans que cela le fasse sortir de sa condition de Connaissant d'Allâh, même s'il se trouve dans l'état opposé de déconcentration ou de sommeil. Il n'y a pas d'ignorance après la science. Par science, j'entends bien sûr la science des initiés – qu'Allâh soit satisfait d'eux ! –, celle qui résulte des théophanies du Seigneur et des inspirations de l'Esprit.

Par contre, la science théorique mentale obtenue par les preuves de la raison discursive n'est pas, quant à elle, considérée comme une science par les initiés, puisque l'ambiguïté peut s'insinuer dans l'esprit de celui qui la possède, de telle sorte que la preuve peut se muer en doute, et le douteux en preuve, même si, éventuellement, les conclusions de cette science peuvent coïncider avec la science authentique. La science véritable, la seule, donc, à mériter vraiment ce nom, exclut tout doute et altération chez celui qui la possède, et seule la science des "gustations" initiatiques[4] provenant des autorévélations divines est dans ce cas.

L'"inattention" dont il est question ici n'est pas réservée qu'aux catégories inférieures des initiés : elle atteint même les plus grands. C'est une chose englobant tout le genre humain, les Prophètes inclus – sur eux la Bénédiction unitive et la Paix ! –, mais les Connaissants, selon leur station spirituelle, sont différents au moment de ces "inattentions". Considère la parole du Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction unitive et la Paix ! – : « En vérité, mon cœur est chargé de préoccupation et, chaque jour, je demande cent fois à Allâh qu'Il me "couvre" »[5]. Il devait assumer les charges de la Mission de Messa-

4 - *Adhawâq*, sing. *dhawq* : « C'est dans la terminologie technique du *Taçawwuf* le début d'un dévoilement initiatique. On emploie cependant ce terme dans un sens plus large pour désigner d'une façon générale la connaissance initiatique, surtout en opposition avec la connaissance théorique » (Ibn 'Arabî, *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, *op. cit.*, p. 30, n. 26).

5 - Cette tradition est interprétée dans une autre perspective à la Halte 126.

Ici, le hadîth est donné sous une forme écourtée. Nous ne traduisons pas *astaghfiru-Llâh* par la formule habituelle : "je demande pardon à Allâh", qui ne correspond pas au sens technique de l'expression arabe. Le verbe *ghafara* signifie, en effet, "couvrir", sens qu'il partage avec un autre verbe, *kafara*, dont un dérivé, *kaffara*, exprime l'"expiation". Le verbe

ger, en s'adressant aux hommes à la mesure de leurs intelligences et de leurs degrés, afin de leur faire parvenir les Lois divines. Cela fait partie des activités les plus magnifiques et des œuvres d'adoration sublimes, mais ce ne peut être comparé à la retraite où il s'isole avec son Seigneur. C'est en cela que l'on dit de la sainteté qu'elle a une excellence sur la fonction de Messager, en entendant par là que, dans la même personne, la sainteté du Messager a une excellence sur sa fonction de Messager. Il ne s'agit pas de la sainteté d'une manière générale[6].

La sainteté de l'Envoyé, c'est sa face tournée vers Allâh – qu'Il soit exalté ! – dont le Prophète a dit : « J'ai un moment avec Allâh où nul Prophète-Apôtre pas plus qu'un Ange rapproché, ne peut me contenir ! » Quant à sa fonction d'Envoyé, c'est sa face tournée vers les créatures, et qui lui fait dire : « En vérité mon cœur est chargé de préoccupation… » La contemplation est pourtant permanente pour lui, dans tous ses états, ainsi que l'a précisé 'Â'ishah – qu'Allâh soit satisfait d'elle ! – lorsqu'elle le décrivit comme ayant conscience d'Allâh à tout moment. Seulement, il y a différentes sortes de contemplation. Le cœur peut avoir une fonction immense et une dignité formidable lui donnant une capacité inégalable, mais il peut aussi se trouver dans la plus grande exiguïté. Dans sa capacité ultime, il "contient" Dieu qui dit Lui-même : « Ni Mon ciel ni Ma terre ne peuvent Me contenir, alors que le cœur de Mon serviteur croyant Me contient. » Son exiguïté est dans le fait qu'il ne saurait réunir deux choses différentes en même temps : « Et dis : "Sans doute mon Seigneur Me guidera-t-Il pour quelque chose de plus proche en rectitude que cela !" »[7] (Cor. 18, 24). Lorsque le terme *'asâ* ("peut-être", "sans doute")[8] est

"couvrir" a cette signification, que l'on trouve dans la langue française lorsqu'on dit d'une personne qu'elle "couvre" l'acte d'une autre. Il faut noter la ressemblance consonantique et sémantique de ces verbes avec leurs équivalents européens, comme "couvrir", "cover" (angl.), etc., en tenant compte des extensions comme : "coffre", "coiffure", etc.

6 - Sur cette question, qui a été l'occasion de nombreux malentendus, se reporter à Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, *op. cit.*, ch. III.

7 - Le mot *rashad* terminant ce verset signifie une "guidance", une "droiture", qui ne peuvent plus être altérées.

8 - La traduction habituelle de *'asâ* est : "peut-être", contenant donc les idées d'"éventualité", de "possibilité", de "probabilité". L'expression "sans doute" du français, avec son ambiguïté entre sa forme et son fond, nous semble adéquate à l'exégèse présente.

employé par Allâh, il signifie que la chose aura nécessairement lieu. Le sens en est qu'Allâh – qu'Il soit exalté ! – élèvera le Prophète dans une station plus élevée que celle occupée actuellement, ou qu'Il le transportera de cet état où il est chargé d'organiser la constitution naturelle élémentaire jusqu'à un état où sera effective la présence permanente avec Allâh, ou encore à une constitution comme celle des Anges – sur eux la Paix ! – pour lesquels la conscience de la présence d'Allâh est ininterrompue.

HALTE 93

Le mystère de la prédisposition

Le Très-Haut a dit : « En vérité, chaque chose, Nous l'avons créée selon une détermination » (Cor. 54, 49)[1].

Sache que la notion de "chose"[2] en question ici peut être envisagée sous deux aspects, l'un principiel et l'autre existentiel[3]. L'aspect existentiel est éphémère et correspond à la Parole du Très-Haut : « Et déjà, Je t'ai créé auparavant, alors que tu n'étais pas une chose » (Cor. 19, 9), c'est-à-dire une chose existenciée.

La "chose", au point de vue principiel, c'est la prédisposition du possible, sa réceptivité à se manifester grâce à la Réalité de Dieu, et à servir de support pour que Dieu manifeste Sa Réalité. Sans cette réceptivité, il ne se produirait rien. Considère ce que l'on nomme "l'impossible" : comme il n'a ni prédisposition ni capacité à servir de support de manifestation ou à se manifester lui-même, il n'a aucune réalité[4]. Cette prédisposition et cette capacité du possible à recevoir l'existence sont antérieures à tout[5] : elles ne sont pas le résultat d'un agent extérieur[6], et ne dépendent pas d'un effet de la Puissance de

1 - Cf. Halte 64, t. II et, dans le présent tome, Halte 75.

2 - Ou la "choseté", pour reprendre un néologisme d'Abdul-Hâdi Aguéli (trad. du *Traité de l'Unité*, *La Gnose*, juin 1911, p. 172, n. 4). Rappelons que nous traduisons par "chose" le mot arabe *shay'* qui comporte cependant directement le sens de : "tendance", "volonté", par sa racine *Sh.Y.'.*, "vouloir". Le terme *Mashî'ah*, la Volonté divine productrice, peut être compris comme le "lieu" des choses qui "veulent" (cf. Poème 7 et Halte 5, tome I).

3 - *Shay'iyyah thubût wa shay'iyyah wujûd.*

4 - « L'impossible » est « un pur néant » (René Guénon, *Les états multiples de l'être*, ch. II), « est la même chose que le néant » (*Les Principes du Calcul infinitésimal*, ch. I[er]), et n'a donc aucune réalité.

5 - *Qadîmah.*

6 - *Ghayr maj'ûl.*

manifestation[7], tout comme l'état de non-être précédant l'être n'est pas un effet de cette Puissance.

L'état principiel de la "chose" est éternel et antérieur à sa manifestation. C'est à cette "chose" principielle que le Discours divin S'adresse lorsqu'il est dit : « Notre Parole à une chose, lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire : "Sois !" et elle est » (Cor. 16, 40). La chose à qui est donné cet Ordre se trouve à l'état principiel non-manifesté ; elle entend le Discours divin et se conforme à ce Commandement d'exister et, alors, elle existe. Le seul fait qu'Allâh atteste à Son propre sujet est qu'Il donne l'Ordre d'exister. L'existence, elle, provient de la chose à qui est donné l'Ordre[8]. Donner un Ordre d'exister à une chose qui serait pur néant, ne possédant aucune réalité positive ni prédisposition à exister, est impossible, surtout de la part d'un Très-Savant, Très-Sage. Ce qui concerne l'Ordre, la contingence, la création, l'existenciation, c'est seulement cette "forme", cette structure combinée résultant d'une "agrégation" de Noms divins.

Le Commandement « Sois ! » signifie : « Reçois ta qualification par Ma Réalité et Ma manifestation par toi, afin d'être un support de manifestation pour Moi, sans pour autant devenir doué de réalité par toi-même ! » L'Ordre, l'objet de l'Ordre (et Celui qui ordonne)[9] sont Un Seul en réalité. La distinction entre eux n'est qu'une conception relative ; ce n'est pas quelque chose qui s'ajoute à la structure principielle résultant de l'agrégation de Noms divins constituant cette "essence immuable", cette dernière étant la "forme" perçue par la Science divine. L'acte de production, son objet, et le Producteur sont identiques. Lorsque que Dieu – qu'Il soit exalté ! – S'oriente spécifi-

7 - *Al-Qudrah*. L'Émîr veut dire ici que l'Attribut divin de Puissance qui existencie les choses se situe à un degré métaphysique inférieur à la prédisposition qui, elle, est un aspect direct de l'Essence, « une émanation sanctissime essentielle (*fayd aqdasî dhâtî*) dégagée de toute qualité particulière » (cf. Halte 8 du t. I).

8 - Le texte du passage dit en effet : *fa-yakûnu*, « et elle est », et non pas : « et Il la fait être ». Cette idée se trouve dans les *Futûhât al-Makkiyyah* d'Ibn 'Arabî, par exemple en II, 141.

9 - Le Ms. a rajouté dans la marge ce que nous avons mis entre parenthèses. Il a été suivi en cela par Éd. 1 et Éd. 2. Cependant, l'accord qui suit est au duel : « la distinction entre les deux », ce dont on peut conclure, soit que l'ajout n'était pas dans le texte original, soit que le copiste a omis de rectifier l'accord qui suit. Cela n'influence pas, de toute façon, le sens du passage.

quement vers l'une de ces essences immuables – dont nous avons dit qu'elles sont les formes des Noms divins propices à l'existenciation, puisqu'elles sont des supports de manifestation de la Réalité divine –, et sachant que Son orientation n'est ni autre que Lui-même, ni autre que ce vers quoi Il S'oriente, alors la Réalité de Dieu est "teintée" par les déterminations principielles de cette essence immuable, ainsi que par les prédispositions qu'elle a pour les qualifications sans fin qui se présenteront à elle dans ses états successifs.

Ainsi la Réalité de Dieu apparaît-Elle "teintée" par les qualifications de l'essence immuable, cependant que cette dernière reste dans son état de subsistance non-manifestée. Puis, cette essence est elle-même "teintée" par la Réalité de Dieu, ce qui est exprimé ainsi : « La "Teinte" d'Allâh, et qui est plus beau qu'Allâh en "teinte" ! » (Cor. 2, 138). C'est alors que cette essence prend conscience d'elle-même, et regarde instantanément dans le Miroir de la Réalité divine qui est « la Lumière des Cieux et de la Terre » (Cor. 24, 35), et la Lumière de toutes choses. Elle se voit elle-même dans la Lumière, croyant que ce qu'elle perçoit de sa propre "forme" dans le Miroir de la Réalité est autre chose qu'elle, et qu'elle a acquis une réalité d'ordre extérieur, différente de la réalité antécédente dans la Science divine, ce qui n'est pas le cas. En fait, ce qu'elle voit, et qu'elle croit être une réalité extérieure, n'est autre que la Réalité divine Se manifestant par ses propres structures et prédispositions principielles. Mais, quant à ce qu'elle est en soi, elle n'a jamais goûté et ne goûtera jamais le parfum de la Réalité.

« Allâh était et nulle chose avec Lui »[10], c'est-à-dire qu'Allâh est seul réel, et il n'y a aucune chose qui soit avec Lui dans la Réalité, étant donné que la définition des essences immuables, pour qui veut les définir, c'est qu'elles sont les réalités essentielles des possibles dans la Science divine, ce que les théologiens nomment les "quiddités"[11], et que les Gens d'Allâh appellent aussi les "pré-

10 - On trouve plusieurs versions de cette tradition. L'une d'entre elles dit : « Allâh était et avec Lui nulle chose autre que Lui… »

11 - *Al-mâhiyyât*, les "substances" ou "essences", c'est-à-dire les choses en soi, lorsqu'elles sont considérées en faisant abstraction de toutes leurs modalités qualificatives secondaires (cf. tome II, Halte 23).

dispositions" et "réalités essentielles" dans la Science divine. Si ces essences avaient une réalité en dehors de la Science de Dieu, il y aurait un changement dans leur réalité fondamentale, ce qui est impossible. La réalité essentielle de toute chose, quelle que soit la chose envisagée, est définie par son lien avec la Science divine dont elle est l'objet, et en tant que cette Science est identique à l'Essence de Dieu. Comprends bien ce point dans son fond et n'en parle pas, sauf à ceux qui en sont dignes, qui sont prêts à l'accepter et sont en mesure de l'assumer ! Si tu passes outre, tu le regretteras : on ne peut pas parler de tout ce que l'on sait, et tu seras contredit sans que tu puisses apporter une quelconque preuve de la véracité de tes allégations ; les choses se référant à une expérience directe[12] résistent à toute définition et à toute démonstration. C'est ainsi qu'il est impossible, même dans le monde créé, de communiquer à autrui une expérience intime de joie, de peine, de peur ou d'humilité. On ne peut connaître cela que par expérience personnelle directe. Lorsque le croyant en saisit quelque chose, parce qu'il a une bonne opinion de celui qui lui transmet, il peut constater la différence entre lui qui connaît et un autre qui ignore ; cependant, rien ne saurait être comparé à l'expérience directe.

12 - *Umûr al-wijdâniyyah*. Nous retenons cette lecture de Ms. et Éd. 2, plutôt que *wahdâniyyah* d'Éd. 1.

HALTE 94

Demande et prédisposition

Le Très-Haut a dit : « En vérité, Nous leur donnerons leur pleine part sans aucun manque » (Cor.11, 109).

La "part" de toute créature, c'est ce qu'implique sa réalité fondamentale et sa prédisposition, sans rien y ajouter ou en retrancher ; c'est aussi le sens de cet autre passage coranique : « Il donne à chaque chose sa mesure, puis Il met sur la voie » (Cor. 20, 50)[1].

Toute chose créée a une prédisposition : c'est sa "part" lui venant de Dieu – qu'Il soit exalté ! Ce lot ne peut être comparé en aucune façon à un autre. La cause de cette différence est la Face propre que chaque être tient de Dieu[2]. Chaque créature, en effet, jusqu'à la plus infime, a son Nom divin propre qu'elle ne partage avec aucune autre créature : c'est, en fait, la réalité fondamentale de cette créature. Un verset dit : « Allâh est Celui qui a la Toute-Possibilité et l'Omniscience » (Cor. 2, 115)[3], de sorte qu'il n'y a jamais de répétition dans la Réalité[4]. La prédisposition, c'est le quêteur toujours exaucé, le demandeur dont la demande n'est jamais repoussée, comme dit le passage coranique : « Je réponds à la demande du demandeur lorsqu'il Me demande » (Cor. 2, 186).

---

1 - Nous traduisons *a'tâ... khalqa-Hu* par : « Il a donné (à chaque chose) sa mesure », en retenant l'un des premiers sens de la racine *Kh.L.Q*, qui signifie aussi, par ailleurs, "créer".

2 - Cf. Halte 3 du tome I.

3 - Sept versets contiennent cette formule.

4 - Rappelons qu'Ibn 'Arabî dit : « Il n'y a pas de répétition dans la Réalité en vertu de la Toute-Possibilité divine » (*lâ takrâr fî-wujûd li-al-ittisâ' al-ilâhî*) (*Fut.*, I, 721 ; cf. aussi II, 302). René Guénon précise que « supposer une répétition au sein de la Possibilité universelle, comme on le fait en admettant qu'il y ait deux possibilités particulières identiques, c'est lui supposer une limitation, car l'infinité exclut toute répétition » (*L'Erreur spirite*, p. 213 ; voir aussi Halte 1 du tome I).

Si le Texte veut dire qu'il s'agit de la réponse à l'objet demandé, alors l'article définissant le "demandeur" prouve qu'il s'agit d'une promesse : c'est indubitablement le demandeur dont la demande est exaucée, qui ne peut être autre que la prédisposition. La demande de cette dernière est toujours exaucée, que le vœu de la langue y corresponde ou non, ou n'ait aucun rapport avec ce vœu. C'est pourquoi un hadîth avéré dit : « Chacun a facilité pour ce qui a été déterminé pour lui »[5]. Le goudron, par exemple, est prédisposé à être noir : c'est le lot qu'il tient de Dieu, quelle que soit la demande qu'il pourrait faire. S'il demandait à être blanc, il ne serait pas exaucé. Il n'y a là que pure supposition, car il ne demande pas la blancheur : il ne requiert que la couleur noire, car c'est sa nature fondamentale, ce qu'implique son essence.

Aucune chose ne peut demander : « Ô mon Seigneur, fais que je sois autrement que ce que je suis ! », car c'est une impossibilité[6]. Le bout de coton a reçu de Dieu sa blancheur en lot : c'est sa prédisposition et sa nature fondamentale, et on pourrait lui appliquer ce que nous avons dit de la noirceur du goudron. La datte noircit si elle est exposée au soleil ; c'est aussi son lot qui lui vient de Dieu[7].

Quant à la réponse que Dieu donne a tout demandeur invoquant son Seigneur par un : « Me voilà à ton service ! »[8], ou Sa réponse compensant par autre chose que ce qu'il a demandé, selon ce qu'en rapportent les enseignements traditionnels, il faut s'entendre

5 - *Kullun musayyaratun limâ khuliqa la-hu.* On peut traduire la fin de la phrase : "ce qui a été créé pour lui" ; mais on voit l'importance de retenir ici les sens premiers de la racine *Kh.L.Q.*, "mesurer", "déterminer", etc.

6 - René Guénon formule ainsi cette impossibilité : « un être ne peut, sous aucune condition, devenir autre que lui-même » (*Les états multiples de l'être*, ch. XV). On touche ici à la question de l'adéquation du possible et du réel, qu'il a formulée en disant : « Tout possible est réel à sa façon, et suivant le mode que comporte sa nature » (*Ibid.*, ch. II). La demande est possible et a donc une certaine réalité, mais l'exaucement de la demande peut être impossible et ne pas avoir lieu. S'il se réalise, c'est qu'il était possible. Des confusions peuvent naître sur cette question si l'on ne tient pas compte des distinctions à faire entre possibilité, virtualité, potentialité, éventualité, hypothèse, etc. Il faut envisager, de plus, le degré de l'organe de connaissance qui apprécie la possibilité. S'il est d'ordre individuel, son appréciation de la possibilité sera relative ; s'il est d'ordre universel, le possible et le réel coïncideront pour lui.

7 - On ne trouve cette phrase que dans Ms.

8 - Formule employée lors du pèlerinage.

sur le dessein du demandeur, sur la nature de ce qu'il demande, et sur ce que nous entendons, nous, en fait, lorsque nous parlons de l'objet de la demande. C'est ce que nous avons dit : le demandeur n'obtient rien qui ne soit dans sa prédisposition. Toute demande orale qui n'aurait rien à voir avec la prédisposition ne peut, en aucun cas, avoir d'effet dans l'exaucement de la demande. Comment une telle demande pourrait-elle correspondre à une cause première au degré du Décret éternel ? La cause, en effet, doit logiquement être préalable à la chose qu'elle produit. Si Dieu impose à Ses serviteurs de faire des demandes, et que le Législateur a fait de cet acte la moelle de l'adoration, c'est pour qu'on se rende compte de notre état de servitude, de notre dénuement et du besoin, qui définissent essentiellement toute possibilité contingente.

Il arrive que cet être contingent perde conscience de ce qui le qualifie fondamentalement à cause de son implication dans le monde phénoménal : le fait de demander à Dieu lui permet de reprendre conscience de sa nature originelle.

Dans les *Sentences de Sagesse* d'Ibn 'Atâ' Allâh[9] il est dit : « La demande est totalement maladie et infirmité, sauf pour ce qui est de l'intention d'adorer et de se rapprocher, car alors elle est agréée. »

Ce que nous en disons, c'est qu'Allâh a la prescience des choses éternellement, telles qu'elles sont à tout jamais, selon, entre autres, leurs conditions et leurs causalités premières et secondaires : cela ne va pas à l'encontre de ce que nous affirmons, car la causalité fondamentale vient de Lui – qu'Il soit exalté ! On en revient à la prédisposition qui est celle des essences immuables. C'est ainsi qu'il est dit : « C'est à partir du Décret éternel que peut être repoussé, par la demande, le Décret éternel. »

Il y a là une des stations spirituelles de la perplexité : Il nous ordonne de demander, et si nous le faisons, Il nous demande pourquoi nous avons demandé ! Sur un tel sujet les calames sont secs et les

9 - Cet ouvrage a été traduit plusieurs fois ; voir notamment : *Hikam, paroles de sagesse*, traduit par El Hâj 'Abd-ar-Rahmâne Buret, Archè-Milano, 1999 ; cf. aussi Halte 18, t. I, n. 3 ; Halte 25, t. II, 1re note.

parchemins enroulés ! Que vous demandiez ou non, il arrivera ce qui est prévu ; et si nous ne demandons pas, nous tombons sous la menace intimidante de : « Dis : "Mon Seigneur ne fera pas cas de vous, si ce n'est grâce à votre demande !" » (Cor. 25, 77), ou de : « En vérité, ceux qui s'estiment trop grands pour M'adorer entreront dans la Géhenne, avilis » (Cor. 40, 60). On dit que l'adoration dont il est question ici est le fait de demander.

Qu'Allâh soit satisfait du Shaykh al-Akbar ! Faisant allusion à ce que nous venons de dire de la perplexité, a déclamé :

Si je dis : « Ô Allâh ! », Il me dit : « Pourquoi demandes-tu ? »

Et si je ne demande pas, Il me dit : « Ne demandes-tu point ? »

Il gagne la félicité, celui qui garde le silence ;

Il est privilégié par des états de quiétude, celui qui n'a pas d'ouïe[10].

Cette question[11] renvoie au secret de la prédestination qui ne peut être dévoilé qu'à un être singulier, de manière exceptionnelle. Quant à la prédestination en soi, je ne savais pas, de prime abord, si elle pouvait être scrutée par quelqu'un. Je demandai donc à Allâh de me faire rencontrer l'un des grands Maîtres parmi les Connaissants pour que je puisse lui poser la question. Aussitôt, Dieu projeta sur moi : « Le Connaissant n'est-il pas un support de manifestation, et l'un des nombreux intermédiaires par lesquels Je transmets la Science à qui Je veux ? » Je répondis : « Bien sûr ! » Il continua : « Le Connaissant n'est pas le seul moyen de connaître ! Demande-Moi directement la Science d'une chose : Je te la donnerai comme Je veux, et par celui que Je veux. Et si Je ne te la donne pas, sache qu'elle ne t'est pas destinée, et que tu n'as pas la prédisposition à la recevoir ! À supposer que Je te la donne quand même, tu ne l'accepterais pas et tu la refoulerais. Ce n'est pas par manque de générosité que Je ne donne pas, mais par

10 - *Fut.* I, 436. Ces deux vers sont précédés par ce passage : « À un endroit, Il dit – Gloire à Lui ! – : "Demande-Moi !" À un autre endroit, Il nous fait connaître que l'affaire a été décrétée de toute éternité, sans que la Parole puisse changer chez Lui, que ce que Sa prescience connaît est nécessairement, et qu'aucune précaution ne permet d'échapper à la prédestination. À ce propos j'ai composé deux vers dans lesquels se trouve un excellent signe… »

11 - Nous choisissons *mas'alah* de Ms. plutôt que *hâlah* d'Éd. 1 et Éd. 2.

Science et par Sagesse, car ce n'est pas Moi qui retiens le don, mais toi-même, du fait qu'il n'est pas dans ta capacité et ta prédisposition de le recevoir. »

HALTE 95

Symbolisme de Çafâ et Marwah

Le Très-Haut a dit : « En vérité, *Çafâ* et *Marwah* sont d'entre les Signes de reconnaissance d'Allâh : pour quiconque se rend à la Maison, pour le grand ou le petit pèlerinages, il n'y a pas de faute contre lui à déambuler entre les deux » (Cor. 2, 158)[1].

Par voie allusive, et qui peut être comprise par tout le monde, le terme *Çafâ* renvoie ici à la purification de l'âme[2] visant à éliminer tant ses défauts répréhensibles, comme le mal et l'indocilité, que ses caractères blâmables. Cela a lieu grâce à l'effort et à l'activité spirituelle[3], le premier consistant en actes extérieurs, et la seconde en activités intérieures permettant de dompter l'âme, afin qu'elle se débarrasse de ses aspects animaux considérés comme des vices par la Loi sacrée et la nature[4]. Ce sont ces vices que l'auteur de *La Revivification des Sciences de la Religion* (l'Imâm Al-Ghazâlî)[5] a définis comme « les périls » ou « causes de perdition »[6] : l'envie, la colère, l'ostentation, la recherche de la renommée, l'orgueil, l'avarice, etc.

---

1 - La septuple déambulation entre les deux tertres de *Çafâ* et *Marwah*, qui comprend une partie de course, est l'un des rites effectués à La Mecque, dans la proximité de la *Ka'bah*. Elle réactualise la course éperdue de Hâjar, la mère d'Ismaël, laissée avec son fils par Abraham, sur Ordre divin, en cet endroit désertique. C'est pour répondre au manque d'eau que jaillit miraculeusement la source sacrée de *Zamzam*.

2 - *Taçfiyah an-nafs*. Le premier terme est tiré de *çafâ'*, "clarté", "sérénité", "pureté". Il signifie : "ajustement", "purification", "clarification", etc.

3 - *Al-mujâhadât wa ar-riyâdât*.

4 - La fin de cette phrase fait allusion, par le vocabulaire employé, au dressage des chevaux.

5 - Les Éditions Albouraq ont entrepris la traduction intégrale de cette œuvre majeure d'Al-Ghazâlî.

6 - *Al-muhlikât* : ce qui mène à la ruine.

Il ne faut pas comprendre cette purification comme un anéantissement total de tel ou tel caractère de l'âme, de manière à en éliminer tout effet, car c'est impossible. La réalité fondamentale de l'homme est pétrie de ces attributs, et il ne peut y avoir de changement quant à l'essence des choses. Se trompe quiconque croit que la pratique de ces exercices extérieurs et intérieurs anéantira ces caractères. Nous professions aussi cela en nous conformant à ce qui en était dit par d'autres ; mais, lorsque nous accédâmes à la vérité profonde de la chose, nous changeâmes d'avis. Si, par exemple, l'envie était éradiquée, il n'y aurait plus de désir des vertus et d'amélioration des défauts. Si la colère disparaissait, il n'y aurait plus de Guerre sainte[7] et de possibilité de rectifier l'abomination. Si la prodigalité s'éteignait, plus personne ne pourrait dire qu'il va donner tant ou tant aux serviteurs d'Allâh. On peut faire la même application au mensonge qu'est la ruse de guerre, etc.

La purification vise donc seulement à rendre l'âme humble, à la dompter, à l'empêcher de s'épancher, à la contraindre jusqu'à ce qu'elle soit sous l'autorité de la Loi sacrée et agisse intelligemment. Les caractères blâmables, en fait, ont des exutoires que le Législateur a déterminés pour qu'ils puissent être assouvis dans un cadre déterminé, et ne pas être cause de frustration. Ils ne sont pas répréhensibles absolument, mais seulement dans un certain cadre et un certain état, alors qu'ils sont louables dans un autre cadre et un autre état[8]. Les caractères de l'âme mutent donc, non pas en eux-mêmes, mais selon le mode où ils se réalisent. C'est pourquoi notre Maître Ibn 'Arabî,

7 - Il peut y avoir ici un rapprochement avec ce que d'autres traditions anciennes appellent la "transe guerrière", ou la "fureur sacrée", lorsqu'elles évoquent l'état du héros dans l'action violente.

8 - On voit très nettement ici la différence d'un traitement des "maladies" de l'âme selon la perspective traditionnelle et la perspective de la psychologie moderne, en particulier de la psychanalyse. Dans ce dernier cas, en effet, on demande au patient *d'assumer intérieurement ses défauts et ses vices en tant que tels*, même si on ne lui conseille pas nécessairement – à cause des dangers encourus – de les mettre en pratique effectivement. Dans la perspective traditionnelle, les défauts, identifiés comme blâmables au départ, sont "rectifiés" pour que l'énergie dont ils viennent soit transmutée positivement et mise au service de Dieu. Leur caractère négatif est donc accidentel, et il ne sera jamais question de les assouvir extérieurement ou de les assumer intérieurement dans un cadre désacralisé. On trouve des considérations semblables à celles de l'Émir dans *L'Éloge de la nouvelle Milice* de saint Bernard.

dans les *Futûhât*, consacre un chapitre à la repentance, et le fait suivre d'un autre sur l'abandon de la repentance. Il pratique ainsi avec l'espoir et l'abandon de l'espoir, la crainte et l'abandon de la crainte[9], etc., montrant le côté louable et le côté blâmable de chaque qualité, suivant en cela la Loi sacrée et l'intellect. Il est fait allusion à cela dans la Parole du Très-Haut : « Et qui de plus égaré que celui qui suit sa passion, sans guidance venant de Dieu ? Allâh ne guide pas les gens enténébrés » (Cor. 28, 50)[10].

La passion est la tendance de l'âme à aller vers ce qui s'accorde avec son intérêt ; mais tout ce qui lui convient n'est pas forcément condamnable : il y a du blâmable et du louable. Le blâmable, c'est ce qui n'est pas dirigé par Allâh, c'est-à-dire ce qui ne mène pas sur la bonne voie d'après le Législateur, et qui n'est pas déterminé par celui-ci. Le louable, c'est ce qui mène sur la bonne voie, selon les indications et allusions du Législateur : c'est par là que la passion est canalisée. L'envie, par exemple, est répréhensible ; cependant, le Législateur lui donne un moyen de se libérer lorsqu'il dit dans une tradition : « Il ne doit pas y avoir d'envie, sauf pour deux choses : un homme à qui Allâh a donné des biens et le pouvoir de se ruiner pour la Vérité ; un homme à qui Allâh a donné une Sagesse qu'il met en œuvre et qu'il enseigne aux gens ! »

Pareillement pour l'avidité : elle est condamnable, mais le Législateur lui a donné un exutoire, en l'appliquant aux actes de bien, pour ne pas les manquer, puisqu'il a dit – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction et la Paix ! – à celui qui se pressait pour ne pas manquer la prière en commun : « Allâh a augmenté ton avidité, mais ne recommence pas »[11].

On trouve la même chose pour la rudesse et la dureté : elles sont répréhensibles, mais elles peuvent être canalisées, puisque le Très-

9 - Cf. *Fut.* II, respectivement chapitres 74 et 75 ; 102 et 103 ; 100 et 101.

10 - Croire que la passion s'oppose nécessairement à Dieu serait donc une lecture très superficielle de ce passage. L'exégèse de l'Émîr est totalement conforme à la structure grammaticale du Texte.

11 - La forme et l'interprétation de cette tradition concernant les modalités de validité de la prière sont sujettes à débat.

Haut dit : « Ô Prophète, combats ceux qui n'ont pas la foi et les hypocrites, et sois rude contre eux ! » (Cor. 9, 73).

La colère aussi est blâmable, mais le Législateur lui a donné un exutoire dans la Guerre sainte, et pour éliminer l'abomination. Le Prophète ne se mettait pas en colère pour ce qui le concernait personnellement ; mais si les interdits divins étaient violés en quoi que ce soit, rien ne pouvait s'opposer à sa colère.

L'ostentation, de même, est condamnable, mais elle est transformée en désir d'attirer le Regard d'Allâh vers nos œuvres afin d'être bien vus de Lui. L'ostentation, *ar-riyâ'*, est, en effet, tiré de la vision, *ar-ru'yah*. Tu peux toi-même faire l'analogie pour le désir de renommée, etc.

À l'inverse, des qualités louables peuvent devenir blâmables dans certains contextes et dispositions. L'état de véracité, par exemple, est répréhensible dans certains cas, puisque le Très-Haut dit : « Pour qu'Il interroge les véridiques à propos de leur véracité » (Cor. 33, 8). L'utilisation de la médisance, de la calomnie, et le fait de se glorifier personnellement pour avancer dans la hiérarchie sociale, et pouvoir donner ainsi son avis chez les notables, tout cela est condamnable. Faire front à quelqu'un en lui jetant à la face ce qu'il déteste est répréhensible aussi, même si ce que l'on dit est vrai. Fais-en les déductions qui s'imposent !

La Loi sacrée, c'est la balance : celui qui s'y tient ne sera ni injuste ni ne subira d'injustice. Pour l'âme, respecter les limites définies par la Loi sacrée et l'intelligence est très difficile. On ne peut l'obtenir qu'en la rendant humble et en lui faisant supporter ce qu'elle abhorre, jusqu'à ce qu'enfin elle se calme, se laisse conduire et se résigne sans rechigner.

Le *Marwah* du verset[12] a une relation étymologique avec la virilité (spirituelle)[13], *al-murû'ah*, puisqu'*al-marwah* est une pierre

12 - Voir 1re note de cette Halte concernant la description du rite.

13 - Dans son sens premier, *al-murû'ah* est "la perfection de la qualité d'homme" (*kamâl ar-rujûliyyah*, selon le dictionnaire *Lisân al-'Arab*). Nous précisons cependant "spirituelle", car les femmes peuvent avoir cette vertu selon les Maîtres de la Voie, et il faut comprendre alors que la racine *M.R.'* concerne le genre humain dans sa perfection, ce qui est conforme au sens premier, puisque qu'on trouve *imru'* ou *mar'* pour signifier l'humanité masculine, et *imra'ah* ou *mar'ah* pour l'humanité féminine. Tous ces mots contiennent les mêmes lettres que *amr*, l'ordre, le commandement.

blanche[14], et qu'*al-murû'ah* désigne la blancheur immaculée de la nature, ou l'honneur d'un homme, ses caractères dignes de louanges. On dit de quelqu'un qu'il est "blanc" ou "pur" de nature lorsqu'il a la virilité, autrement dit, lorsque son âme est parée, ornée, et "blanchie" par les nobles caractères et les excellentes vertus, l'ensemble constituant la nature excellente[15]. Le Prophète – qu'Allâh lui accorde la Bénédiction unitive et la Paix ! – a dit : « Je n'ai été suscité que pour mener à la perfection les caractères nobles. » Ce sont ces caractères que l'auteur de *La Revivification des Sciences de la Religion* a appelés « les moyens de délivrance »[16], qu'il oppose aux « causes de ruine ».

Lorsqu'il est mentionné des « signes de reconnaissance d'Allâh » dans le verset cité au début, il faut comprendre que cela désigne la Religion d'Allâh connue des Prophètes et de ceux qui les suivent. Ainsi, celui « qui se rend à la Maison pour le grand pèlerinage » a pour but la connaissance d'Allâh, sa proximité, afin que soit retiré le voile de l'œil de sa vue intérieure. Le « petit pèlerinage », quant à lui, représente la recherche des récompenses et degrés paradisiaques, l'intégration au groupe des hommes saints qui sont attachés aux tapis et niches de prière. D'eux, le Très-Haut dit : « Voilà la récompense de celui qui s'est purifié » (Cor. 20, 76), juste après avoir dit : « À ceux-là, les degrés les plus élevés » (Cor. 20, 75).

Aspirer à la connaissance d'Allâh par le dévoilement initiatique et la vision directe s'impose à toute personne, comme l'intention de vouloir faire le grand pèlerinage. Aspirer au Paradis et à ses degrés est comme l'intention d'accomplir la tradition du petit pèlerinage : ce dernier est distinct du premier. Celui qui commence par se mettre en état de sacralisation pour accomplir le petit pèlerinage, avant de faire le grand pèlerinage, et cela dans le mois même du pèlerinage, celui-là

14 - Cette pierre blanche est présentée comme permettant de faire du feu (une sorte de silex blanc), ou comme pouvant servir de couteau à égorger lorsqu'elle est aiguisée. Le *Lisân al-'Arab* précise, de plus, que si sa couleur n'est pas le blanc, cet instrument ne peut être appelé *marwah*. Le tertre de La Mecque tiendrait son nom de ces caractéristiques.

15 - Outre le rapprochement opéré ici symboliquement par l'idée de "blancheur", il faut tenir compte qu'en arabe on constate souvent une sorte d'équivalence entre les trois lettres dites "faibles", *alif* (accompagné éventuellement du signe *hamzah*), *wâw* et *yâ*, ce qui est le cas ici pour les deux racines *M.R.W.* et *M.R.'*.

16 - *Al-Munjiyât*.

doit faire un sacrifice d'amendement parce qu'il a fait passer après ce qui est le plus important et le plus impératif. De même, lorsqu'il joint le grand et le petit pèlerinages, il doit ce sacrifice d'amendement, car le fait de faire le grand pèlerinage séparé est meilleur selon certains Imâms de la tradition. Il y a en cela une allusion au fait que l'aspiration à la connaissance d'Allâh est singulière et ne doit pas être associée à un autre but. Quant à l'état de sacralisation lors d'un petit pèlerinage accompli hors du mois du pèlerinage, il ne nécessite pas de sacrifice d'amendement ; c'est une allusion au fait que celui qui est incapable, par manque de prédisposition, de conquérir les stations et sciences spirituelles des Connaissants, a une excuse pour rechercher plutôt les récompenses et degrés paradisiaques. Il est dans le cas de celui qui fait le petit pèlerinage avant le mois du pèlerinage, car il est trop pénible pour lui de supporter longtemps l'état de sacralisation.

« Il n'y a pas de faute à déambuler entre les deux » : c'est-à-dire qu'il doit déambuler et courir entre ces deux signes de reconnaissance qui sont les deux plus importants piliers de la Voie et du voyage vers Allâh, et sont fondés sur l'abnégation et l'embellissement spirituels. Ces derniers sont la base du bien pour le Connaissant et le dévot. Cela ne veut pas dire, comme le laisse croire le sens extérieur, qu'on n'est pas tenu d'effectuer la déambulation entre les deux : au contraire, il faut la faire. S'il avait été question de lever l'obligation, il aurait été dit : il n'y a pas de faute à ne pas la faire ; mais il est dit : « et il n'y a pas de faute contre lui » à ce qu'il la fasse.

Ce noble verset a été projeté sur moi, ainsi que ce que j'en ai dit, dans l'enceinte sacrée de La Mecque, pendant des jours d'efforts. L'état spirituel subjugue celui qui le reçoit, et tout vase suinte de ce qu'il contient.

HALTE 96

Voie d'inspiration prophétique et voie rationnelle

Le Très-Haut a dit : « Dis : "En vérité, la guidance, c'est la Guidance d'Allâh" » (Cor. 3, 73).

Allâh a enjoint à Son Messager – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction et la Paix ! – de conseiller sa communauté, et d'informer ceux qui cherchent des instructions dans leur quête de la guidance permettant d'atteindre et de réaliser la connaissance d'Allâh. Il leur explique, par ce verset, que la guidance pure de toute déviation, de tout faux pas, et permettant d'éviter l'égarement et la désorientation, c'est la Guidance d'Allâh, et nulle autre. La composition syntaxique du verset annonce le caractère exclusif de cette guidance.

La guidance, et les indications permettant d'accéder à la connaissance du Très-Haut, viennent soit de Dieu, soit des créatures, il n'y en a pas d'autres. La Guidance d'Allâh mène au but sans égarement ni déviation : elle consiste exclusivement en ce qu'ont apporté les Messagers – sur eux la Paix ! – sur la doctrine de l'Unité, sur les obligations et interdictions, et qui, venant de leur part, doit être assumé, que la raison l'accepte ou non. Si le croyant œuvre en conformité avec cela, Allâh lui enseigne une science de chez Lui, et lui donne la connaissance profonde de ce qu'il faisait auparavant par routine. Le Très-Haut, à ce sujet, a dit : « Craignez Allâh avec piété et Allâh vous enseignera ! » (Cor. 2, 282). À propos de Khidr, il a dit aussi : « Nous lui avons donné une miséricorde de chez Nous, et Nous lui avons enseigné une science de Notre Part » (Cor. 18, 65), science qui consiste en théophanies goûtées initiatiquement, et en effusions seigneuriales. Alors, Il est connu, d'une manière que la raison nie lorsqu'elle refuse

les enseignements que les Messagers transmettent de la part de leur Seigneur permettant de Le décrire. Il n'y a pas plus crédible et meilleur témoin à propos de Dieu que Dieu Lui-même !

La guidance des créatures est celle de la raison[1]. Elle peut produire soit déviations, errances et désorientations occasionnelles, soit faire sortir une fois pour toutes du chemin menant au but. Elle est donc soit destructrice, soit insuffisante. Le maximum que peut saisir la raison, c'est que Dieu transcende toute qualification contingente, et qu'Il n'est ni comme ceci ni comme cela. Ce n'est pas cette connaissance qui nous est demandée, mais celle de la voie des Messagers, où il est même nécessaire de saisir que Dieu transcende la connaissance de la raison. Cette dernière, en effet, restreint le Dieu-Vrai en Lui donnant une définition limitative, car tout ce qui est limité est restreint, et tout ce qui est restreint est contraint et réduit. Comment cela pourrait-il être, alors que c'est Lui – Exalté soit-Il ! – qui est « Le Réducteur au-dessus de Ses serviteurs » (Cor. 6, 18). Il est trop Majestueux pour que la raison puisse L'évaluer, ou l'imagination se Le représenter ! Ce que la raison pense être de la transcendance n'est, en fait, qu'une comparaison avec les choses adventices poussée à l'extrême. Cet excès du point de vue rationnel sur la transcendance engendre une formidable ignorance pour ceux qui le professent ; il les met dans la position inimaginable d'éloignement de la connaissance d'Allâh et de ses Théophanies pour Ses serviteurs, en ce monde et dans l'autre. L'affirmation rationnelle de la transcendance, le croyant n'en a besoin que pour réfuter, s'il y a lieu, le partisan de la similitude. Si ce n'est pas le cas, elle recèle de l'inconvenance. Dieu, en effet, est pur en Lui-même : ce n'est que l'être adventice qui est mis en situation d'affirmer la transcendance de Dieu par rapport à ce qu'il est, lui. Il en tire même du plaisir. Le Shaykh al-Akbar a dit[2] :

La transcendance de Dieu mise en évidence, c'est ce qu'Il a trouvé bon
D'en dire : c'est se fourvoyer que d'en vouloir plus.

1 - *'Aql*, pl. *'uqûl* ; rappelons que ce terme peut être traduit de différentes manières selon le contexte : "intellect", "raison", "intelligence", etc.
2 - *Fut.* I, 175.

Si le juste médite ce que dit celui qui établit rationnellement la transcendance, en professant que le Dieu-Vrai n'est ni aveugle, ni muet, ni sourd, ni impuissant, ni contraint, il comprendra la vilenie de ces affirmations.

Ne vois-tu pas que le sabre perd de sa valeur,

Dès lors que l'on dit : « Ce sabre est meilleur qu'un bâton » ?

La négation n'a de raison d'être que pour ce qu'il est possible d'affirmer. Dans ce cas, on lui oppose la négation, qui annule l'affirmation. Mais si on l'applique à quelque chose dont l'affirmation est impossible, ou pour réfuter quelqu'un qui y croirait, cela devient futile.

La raison est incapable de saisir, parmi les Attributs divins, ceux qui Le qualifient positivement ; elle ne peut établir, en réalité, que les qualifications par négation, celles qui nient leurs opposés. Or, Dieu n'a affirmé Sa propre Transcendance, dans Ses Livres et par la bouche de Ses Messagers, que pour réfuter celui qui croirait définir Sa vraie Divinité. Le Dieu qui a envoyé les Messagers nous a ordonné de Le connaître ; Il n'est pas la divinité que l'intelligence connaît par la faculté discursive. Cette dernière connaissance, en effet, est le résultat de l'acquisition de preuves tirées des réalités sensibles, puisque la raison puise toute sa science des sens[3].

Le Dieu des Envoyés n'a pas de semblable, n'étant comparable à rien, et rien ne pouvant Lui être comparé. Mais Il est décrit comme ayant une Face, une Main, deux Mains ou des Mains, un Œil ou des Yeux, une Main droite ; Il rit, Se réjouit ; Il descend, va, court ; Il hésite ; Il S'établit sur le Trône ; Il est dans les Cieux et sur la Terre, et Se trouve "avec" nous où que nous soyons, etc.[4]. Toutes ces des-

3 - On voit bien, par cette dernière définition, que ce qui est mis en cause par l'Émîr est bien la raison individuelle discursive, et non l'Intellect universel qui reçoit directement de Dieu. Si l'on objecte que « rien n'est dans l'intellect qui n'ait d'abord été dans la sensation » (« *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* »), adage qui est la « première formulation de ce qui devait s'appeler plus tard le "sensualisme" » (*Le Règne de la Quantité*, ch. XI, 1re note), on répondra ce que René Guénon précise dans son *Cours de Philosophie*, à savoir qu'il faut reprendre « cette correction tout à fait essentielle : "*nisi ipse intellectus*" », « si ce n'est l'intellect lui-même », que Leibnitz ajoute dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, 1.

4 - Toutes ces affirmations sont tirées du Coran et du hadîth.

criptions Le qualifiant sont connues dans la langue des Arabes qui les emploient pour s'exprimer, et il est exclu de s'adresser à eux par une langue qu'ils ne connaissent ni ne comprennent. Ces qualifications ont un sens intelligible, sans qu'on sache comment elles s'appliquent à Dieu. La véritable doctrine de la transcendance est donc de les affirmer comme Lui appartenant, et non de les nier. Ainsi, nous disons de Dieu qu'Il "court", "s'empresse", "vient", "descend", sans tenter ni interprétation ni comparaison. C'est pourquoi l'Imâm Mâlik a déclaré : « On sait qu'il y a établissement (sur le Trône), mais on ne sait pas comment »[5].

Lorsque Dieu paraît, que le tout devient évident, que le secret se dévoile, il est clair que c'est la Théophanie divine dans les essences immuables qui produit ces qualifications. Et il n'y a en fait ni témoin ni chose témoignée, si ce n'est Allâh – qu'Il soit exalté ! –, puisqu'Il dit : « Par un Témoin et ce dont Il témoigne ! » (Cor. 85, 3) ; et crois-tu que Dieu témoigne par quelque chose d'autre que Lui ? Non ! par Allâh ! Il ne témoigne que par Lui-même ! Dieu est à l'exemple d'un roi – « et à Allâh appartient l'exemple suprême ! (Cor. 16, 60) –, roi que ne connaissait aucun de ses sujets tellement il se cachait d'eux, au point que nul ne pouvait accéder à lui, ou le voir de près ou de loin. Il voulut se dévoiler, se faire connaître de ses sujets, et les fréquenter. Il les aborda, leur parla et marcha en leur compagnie dans les ruelles. Il poussa même la condescendance jusqu'à fréquenter les marchés où il vendait et achetait. Tout cela était fait dans le but qu'ils le connussent, et comprissent combien ils étaient directement dépendants de lui pour leurs affaires. Mais, en tout cela, ses sujets l'ignoraient, et plus il descendait à leur niveau pour se faire reconnaître, plus ils l'ignoraient, car ils s'en faisaient une idée de roi caché, à la fonction inaccessible. Ils déclaraient : « Celui-là ne peut être le roi : il ne peut descendre à ce point au niveau de ses sujets et se trouver dans une telle proximité d'eux ! » Des gens intelligents d'entre eux

5 - Abû 'Abd Allâh Mâlik Ibn 'Abbâs (entre 90 et 97-179/716-795). À partir de son enseignement et ses écrits se constituèrent une école juridique et le rite dit "malékite". Auteur du *Kitâb al-Muwattâ'*, le premier recueil de traditions, dont le contenu est considéré unanimement comme authentique, selon les lois appliquées dans ce domaine.

veut ! Nul ne peut lui imposer des limites, l'empêcher de faire quoi que ce soit, ou s'opposer à sa volonté ! Ce qu'il a fait en descendant au niveau de ses sujets, en se rapprochant d'eux, montre sa perfection et l'excellence de ses vertus. Aux yeux des gens intelligents, cela n'enlève rien à l'obligation d'obéir à la fonction royale et de la respecter. »

Dans cette parabole, les hommes intelligents doivent être interprétés comme étant les Envoyés divins – sur eux la Bénédiction et la Paix ! Le Dieu des Envoyés – qui nous a demandé de Le connaître – est le Dieu réunissant la transcendance et l'immanence. La raison ne connaît pas un tel Dieu, car son dieu est exclusivement transcendant, n'acceptant aucune qualification d'immanence. La foi de la raison en la Divinité des Envoyés se fait de deux manières : soit par la soumission et la rémission : c'est l'attitude des pieux prédécesseurs qui se référèrent au Message sans interpréter, hésiter ou contester ; soit à contrecœur, par résignation, comme c'est le cas pour les théologiens rationalistes.

La raison, non soutenue par la lumière de la foi qui l'emporte sur sa propre lumière, ne cesse d'être dans le trouble, la confusion, la contestation, lorsqu'il s'agit d'accepter les qualifications du Dieu des Envoyés. Si elle trouve le moyen de transformer ces informations pour les faire coïncider avec ce que lui procure sa propre connaissance, elle le fait et se repose là-dessus, pensant que c'est le but recherché. Quelle erreur ! Quelle illusion ! Combien les interprètes se servant de la raison sont loin de la connaissance de la Divinité. S'ils n'arrivent pas à faire coïncider la Révélation et la raison, ils restent dans le trouble et la confusion. Il faut qu'Allâh veuille leur faire miséricorde en leur dispensant la grâce qui éliminera leur trouble, sinon

sultanat, qui sont à distinguer des personnes du Calife et du Sultan. L'Essence, la raison ne peut en parler et n'y a pas accès par ses moyens propres. C'est par Effusion de grâce du Tout-Miséricordieux, et par enseignement du Seigneur, que souffle sur les Connaissants la brise de cette connaissance, car l'Essence n'est pas saisissable par la raison, et parler de ce qui n'entre pas dans le domaine de la raison est impossible. Quiconque aspire à le faire malgré tout revient « égaré et émoussé » (Cor. 67, 4)[7].

7 - Il est nécessaire, à la fin de ce *Mawqif*, de donner quelques précisions afin d'éviter des confusions qui pourraient se produire à propos de l'intellect, ou de la raison humaine, si le texte de l'Émîr est lu d'une certaine manière. On comprend facilement que le Maître dénie à la raison la possibilité de comprendre, par ses moyens limités, l'Essence infinie en Soi et de L'exprimer : seule la voie ouverte par la Révélation, avec les moyens initiatiques qui l'accompagnent, permet d'"accéder" à une certaine vision, à un certain "parfum" ou "brise" de l'Essence. Cela ne signifie pas que *l'expression* de cette réalisation supra-rationnelle ne suive pas les lois de la raison humaine, sinon les Messagers divins et les Maîtres authentiques qui expliquent le Message ne pourraient rien transmettre. La raison garde donc une valeur "passive" de transmission des vérités métaphysiques réalisées afin de les rendre accessibles dans l'état humain (voir à ce sujet : René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXII, « Les limites du mental »).

Par ailleurs, il ne faut pas confondre le système de pseudo-connaissance négative de Dieu attribué, dans cette Halte, à la théologie rationnelle islamique, avec ce que l'on appelle en Occident la "théologie négative". Les deux peuvent coïncider dans une certaine mesure lorsqu'il s'agit de théologiens occidentaux mineurs qui se bornent à spéculer sur Dieu par *taqlîd*, par imitation servile, en prenant rationnellement appui sur les œuvres de théologiens ou métaphysiciens majeurs. Mais ces derniers, comme Maître Eckhart par exemple, ne s'expriment pas à partir de la même station spirituelle. Leur exposé métaphysique, ou "théologique", au sens profond du terme, est l'expression d'une réalisation métaphysique authentique. La voie dite "apophatique", considérant comme limitatif le fait de définir Dieu par des termes positifs – sans nier, d'ailleurs, la validité des définitions positives –, ne peut en aucun cas être confondue avec un simple raisonnement mental. Il s'agit, en fait, d'une méthode comparable, sur certains points, à celle des Maîtres spirituels musulmans qui conseillent l'utilisation de la formule du *takbîr*, *Allâhu Akbar*, « Allâh est plus Grand ! » dans la progression contemplative et l'ascension spirituelle (cf. Ibn 'Arabî, « Sur le sens métaphysique de la formule *Allâhu Akbar* », traduit par Michel Vâlsan, *Études Traditionnelles*, 1952, n° 300). Dans l'expression doctrinale de leur réalisation spirituelle, l'Intellect dont il est question ne doit en aucun cas être confondu avec la raison telle qu'elle est considérée dans cette Halte. À ce sujet voir : Michel Vâlsan, « Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience », art. cit., et notre « Introduction » dans le présent tome.

HALTE 97
La prédisposition et la Science

Le Très-Haut a dit : « Et l'on demande à ceux qui craignent pieusement : "Qu'a fait descendre votre Seigneur ?" Ils répondent : "Du bien !" » (Cor. 16, 30).

Aux Connaissants de leur Seigneur, ceux qui Le préservent en s'attribuant à eux seuls le mal et la turpitude qui les atteint, on demande : « Qu'a fait descendre votre Seigneur ? », autrement dit : qu'a-t-Il actualisé en vous et en toutes les autres créatures ? Tout ce qui arrive, en effet, provient du Degré de la Synthèse qui est l'un des Degrés du Très-Haut, ainsi que Celui-ci l'indique par cette Parole : « Il n'est pas une chose dont Nous n'ayons chez Nous les trésors, et Nous n'en faisons descendre que selon une détermination connue » (Cor. 15, 21). À cela les Connaissants répondent : « Du bien ! », c'est-à-dire : Il a actualisé et a fait descendre du bien. Tout ce qui arrive, en effet, et que vous vous représentez comme du mal ou du bien, comme utile ou préjudiciable, est du bien en réalité, et ce, à de nombreux points de vue. Ce qui apparaît comme un mal, comme le fait d'être voilé à la Vérité, comme les calamités et les épreuves, tout cela est un bien pour qui les subit, même si c'est un mal en apparence, et au regard de qui n'en est pas victime. Tout ce qui arrive et se révèle en un homme est impliqué par son essence fondamentale, son identité, qui fait qu'il est lui et pas un autre. Il réclame donc ce qui lui arrive par la "langue" de sa prédisposition, qui est plus "claire" que ce qu'il peut exprimer par sa langue d'ici-bas. S'il lui arrivait le contraire de ce qui s'actualise, il le rejetterait, le considérerait comme un préjudice et le refuserait.

La prédisposition, c'est le fondement, le principe dont les causes extérieures dépendent[1]. Elle est éternelle, antérieure à tout, et n'est pas le résultat d'un facteur externe[2]. Tout ce qui advient à un homme est inhérent à sa réalité principielle. L'effet de la Puissance divine dépend de la Volonté divine, et la Volonté divine dépend de la Science divine, sans qu'il y ait là une quelconque succession temporelle, puisque ce sont des Attributs de Dieu. Mais la chose est ainsi qu'à la fin la Science dépend de son objet, selon une succession logique et non temporelle, dans le sens où on ne l'appelle "Science" qu'après qu'elle "sait" quelque chose. Cela signifie que tant que l'objet connu reste au degré de la Science divine, qui n'est autre que l'Essence, quelle que soit la façon de considérer cela, cet objet ne peut être qualifié par l'existence extérieure. Par contre, dès que cet objet entre effectivement dans l'existence extérieure, il dépend alors de la Science, celle que les initiés nomment, dans ce cas, "l'aspect externe de la Science"[3]. L'existence extérieure est l'"ombre" et l'expression de cette Science relative à l'extériorité, de même que la Science essentielle "exprime" Son objet : c'est ainsi qu'il faut entendre le fait qu'Elle en dépend. L'objet connu, lui, c'est ce qui n'est susceptible d'aucun changement, altération ou mutation. S'il pouvait être autre que ce qu'il est[4], se produirait une ignorance, chose impossible pour Allâh qui transcende cela [5]!

1 - Voir René Guénon, *La Grande Triade*, ch. XIII.

2 - Cf. la Halte 8, t. I, où il est dit des prédispositions qu'elles « s'imposent d'elles-mêmes, car elles sont éternelles, n'ayant pas été "faites" (par un agent extérieur) ; elles sont une émanation sanctissime essentielle (*fayd aqdasî dhâtî*) dégagée de toute qualité particulière. » La prédisposition, envisagée métaphysiquement, est donc un aspect direct de l'Essence.

3 - Voir notre « Introduction » à ce tome III, ainsi que les Haltes 72 et 90.

4 - « Ne pas pouvoir être autre que ce qu'il est » une formulation du principe logique de contradiction. « Ce qui est », c'est ce « qui ne peut pas ne pas être, ni être autre que ce qu'il est » (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, dernière phrase).

5 - La Science de Dieu connaît donc définitivement et parfaitement toutes choses et leurs implications dans l'instantanéité de l'"éternel présent" (cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. III). Si, à ce degré, on introduisait une possibilité de changement, il y aurait nécessairement succession, et la Science ne pourrait connaître Son objet que partiellement, sous certains aspects, et non sous d'autres dont l'apparition dépendrait de cette succession. L'objet connu n'aurait plus d'identité, puisqu'il pourrait être autre que ce qu'il est.

Ce qui arrive à un homme est impliqué par sa réalité fondamentale, et les évènements qu'il vit ne sont pas chose surajoutée ou extérieure à sa nature : l'extérieur n'est autre que l'intérieur, ce qui est caché n'est autre que ce qui apparaît ; il n'y a pas dans l'un ce qui ne serait pas dans l'autre, et tout ce qui est dans l'un se trouve dans l'autre. Nul ne doit dire, sous peine d'absurdité : Seigneur, pourquoi m'as-Tu fait tel que je suis ? Pourquoi ne m'as-Tu pas fait autre que celui que je suis ?

Cette doctrine confirme que le Très-Haut dispose de l'argument décisif contre Ses créatures, sinon Il ne l'aurait pas. C'est à cela que fait allusion la tradition prophétique : « Chacun a facilité pour ce qui a été déterminé pour lui »[6] ; ou encore : « En vérité, l'homme accomplit les actes des Gens du Paradis, à ce qu'il semble aux hommes, jusqu'à ce qu'il ne reste entre lui et le Paradis qu'un empan ou une coudée ; alors le "livre" le rattrape, et il accomplit l'acte des gens du Feu, où il entre. Un autre accomplit les actes des gens du Feu, jusqu'à ce qu'il ne reste entre lui et le Feu qu'un empan ou une coudée ; alors le "livre" le rattrape, et il accomplit l'acte des Gens du Paradis, où il entre »[7]. Le "livre" en question n'est rien d'autre que la prédisposition de cet être, prédisposition connue de la Science divine. Ce que faisait le prédestiné au Feu, lorsqu'il accomplissait les actes des Gens du Paradis – et vice versa –, relevait d'une prédisposition "partielle" pour agir ainsi, et dont il ne tirerait aucun profit. C'est comme celui qui est prédestiné à demander quelque chose dans une prière, ou qui fait les efforts pour l'avoir, et qui n'est pas destiné à l'obtenir. Si on la lui donnait, il la refuserait et finirait par la détester. Quand la tradition ajoute : « Accomplissez les actes et ne parlez pas ! »[8], c'est comme toutes les dispositions placées dans les causes secondes : elles peuvent être conformes à une telle prédisposition, ou ne pas l'être.

6 - Pour la traduction de ce hadîth, voir Halte 94.

7 - Le hadîth n'est pas donné au complet dans le texte du *Mawqif* ; il existe avec plusieurs variantes.

8 - Cette injonction est parfois intégrée à une version d'une tradition générale dont fait partie aussi : « Chacun a facilité pour ce qui a été déterminé pour lui ». Pour résumer : le Prophète y répond à une personne qui se demande s'il faut agir, puisque tout est déterminé à l'avance.

HALTE 98

Le possible et l'"impossible"

Le Très-Haut a dit : « Nous n'avons point créé le Ciel et la Terre, et ce qu'il y a entre eux, en jouant. Si Nous avions voulu prendre un divertissement, Nous aurions choisi de le prendre de Notre Part, si Nous l'avions fait. Mais, au contraire, Nous projetons la Vérité sur ce qui est vain, et Elle le frappe à la tête, et le voilà évanoui. Malheur à vous pour les qualifications que vous attribuez ! » (Cor. 21, 16-18)[1].

Il faut comprendre ici : Nous n'avons pas agi, en créant les Cieux, la Terre, et ce qu'il y a entre eux, comme agissent ceux qui jouent sans que leurs actes aient un fruit, et sans qu'ils en tirent aucune utilité, pour eux et pour autrui. Nous ne les avons créés qu'en fonction d'un intérêt et d'une finalité de Sagesse. Il n'y a pas la plus petite particule dans le ciel ou la terre qui ne témoigne de son contentement pour les sagesses et avantages dont elle est comblée, et que seul son Créateur peut comprendre.

Il est loisible de comprendre aussi : Nous n'avons pas créé ce dont il est question à la façon d'un joueur qui donne forme à des personnages ou à des fictions irréelles et inutiles, comme celles du théâtre d'ombres, etc. Ces personnages et ces ombres, à nos yeux, se meuvent, nous faisant face, nous tournant le dos ; mais, en fait, ils sont une illusion. La création du Ciel, de la Terre, et de ce qu'il y a entre les deux, n'est pas de la même nature, contrairement à ce que disent les sophistes pour qui le monde est imaginaire et n'a pas de réalité en essence, ou les empiristes qui limitent la connaissance à l'expérience du domaine sensible. La vérité est qu'il y a derrière les formes illusoires

1 - *Fa-yadmaghu-hu*, signifie aussi : "et elle le frappe au cerveau", "l'anéantit".

du monde une réalité qui est leur Principe. Bien que ces formes, extérieurement, soient illusoires, elles ont une raison d'être, qui n'est pas de la nature du jeu ou du divertissement, comme le dit cet autre verset : « Nous n'avons créé les Cieux, la Terre, et ce qui est entre eux, que par le Vrai » (Cor. 15, 85). C'est ce Vrai qui fonde l'authenticité du créé : ce dernier est vrai grâce au Vrai qui l'a créé.

L'Imâm des Connaissants, Muhyî ad-Dîn Ibn 'Arabî a déclamé :

L'univers n'est, certes, qu'imagination,

Et, simultanément, il est vrai dans sa réalité essentielle.

Quiconque professe cela

Détient les secrets de la Voie initiatique.

La Parole : « Et ce qu'il y a entre les deux »[2], renvoie à l'ensemble des actes des serviteurs. Eux aussi sont vrais : ils ne sont pas un jeu et ne sont pas futiles, car ils sont Ses Actes à Lui – qu'Il soit exalté ! S'Il peut taxer de futilité certains actes des serviteurs, ce n'est qu'en rapport avec ces derniers qui les produisent, car lorsqu'on les Lui attribue, ils ne sauraient être inconsistants.

Il nous fait savoir ensuite que s'Il a créé les Cieux, la Terre, « et ce qu'il y a entre les deux », comme Il l'a dit, cela n'est pas pour autant par obligation ou par fatalité qui s'imposeraient à Lui, comme le professent les brâhmanes et les mu'tazilites qui considèrent qu'Il est obligé d'œuvrer pour le Bien. Il fait tout ce qu'Il veut, que les raisons le comprennent ou non. Sa Toute-Puissance a la régence absolue : Elle exerce Son autorité sur tout ce qu'Il veut. Rien ne peut La limiter dans Son opérativité.

C'est pourquoi Il dit : « Si Nous avions choisi de prendre un divertissement », c'est-à-dire : si Nous avions créé une créature d'une espèce que les raisons considèrent comme impossible pour Nous et qu'elles dénient à Notre Toute-Puissance, « Nous aurions choisi de le prendre de Notre Part », c'est-à-dire en correspondance avec Notre Toute-Puissance, car rien de ce que Nous voulons n'est impossible

2 - Entre le Ciel et la Terre du verset.

à celle-ci. Mais, Nous ne l'avons pas voulu, ainsi que le dit un autre verset : « Si Allâh avait voulu prendre un enfant, Il aurait élu ce qu'Il veut d'entre ce qu'Il crée » (Cor. 39, 4)[3].

Il nous informe que cette chose impossible, la plus incroyable que nous puissions imaginer, est possible sous le rapport de Sa Toute-Puissance, et Il l'aurait réalisée, s'Il l'avait voulu. Par le *law*, le premier « si » du texte[4], Il indique une hypothèse qui ne se réalisera pas, mais qui reste possible en principe. Lorsqu'Allâh dit : « Il n'a pas engendré » (Cor. 112, 3), c'est pour nous informer que cela n'a pas été et ne sera pas ; mais Il ne nous indique pas que ce n'est pas en Son Pouvoir, et qu'il Lui serait impossible de le faire, s'Il le voulait. Ibn Hazm[5], qui avait retenu le Coran par cœur, a dit la même chose que nous autrefois, et le Shaykh As-Sanûsî[6] a apparenté cela à du *kufr*[7], ce qu'il n'aurait pas dû faire. Ibn Hazm a dit cela selon la voie des théologiens, et non selon notre voie initiatique.

Ensuite, le Très-Haut mentionne l'une des choses considérées comme les plus évidemment impossibles au regard de la raison, qui

3 - Le français ne peut facilement rendre la nuance entre les deux volontés exprimées dans le texte arabe. La première se réfère à la *Irâdah*, la Volonté déterminée, la deuxième à la *Mashî'ah*, la Volonté productrice suprême inconditionnée.

Ce verset, outre son sens général et l'emploi de certains termes, n'est pas mis sans raison en rapport avec le précédent faisant l'objet de cette Halte. Le terme *lahw*, qui signifie à l'origine "divertissement", "distraction", "jouissance", s'applique aussi à la femme ou l'enfant avec lesquels on joue. On verra plus loin que l'on aborde ici la question de la Trinité chrétienne – voire d'autres formes de "relations" intra-divines – d'une manière beaucoup plus subtile que ce que l'on voit la plupart du temps. Pour éclairer vraiment le sujet, il faudrait, en premier lieu, examiner de très près la formulation même des versets en question qui comprennent de nombreuses finesses : emploi du pluriel "Nous" ; emploi de la huitième forme du verbe *ittAKHaDHa* plutôt que la première *akhdha* ; variation des conjonctions interrogatives en arabe (*law* et *in*), etc. Il faudrait aussi puiser à certains textes d'Ibn 'Arabî, ce que nous ne pouvons entreprendre de faire ici. Mais, avant tout, une connaissance approfondie des doctrines des autres traditions orthodoxes est requise sur ces points délicats, afin de comprendre ce que le Coran et la Tradition dénoncent exactement, ce qui permettrait d'éviter ainsi bien des amalgames réducteurs.

4 - Le deuxième « si » du verset traduit *in*, qui s'applique à une hypothèse réalisable.

5 - 'Alî Ibn Ahmad Ibn Hazm (384/456-994/1064), théologien né à Cordoue.

6 - Muhammad 'Alî as-Sanûsî (1206/1276-1791/1859), fondateur de la *tarîqa sanûsiyya*.

7 - Ce terme, approximativement traduit par : "mécréance", "incrédulité", "infidélité", signifie proprement : "couvrir", "voiler", "cacher", "enfouir" (la vérité).

est d'acquérir ce qui est déjà acquis[8]. Il nous informe non seulement qu'Il le fait, mais qu'Il le réalise à chaque instant et le répète à tout jamais, puisqu'Il emploie le présent dans la formulation du verset en disant : « *Mais au contraire, Nous projetons* la Vérité sur ce qui est vain, et Elle l'anéantit… ». Il montre ainsi à la raison la permanente actualité de ce prodige. Le *bal*, "mais au contraire", "plutôt", employé en l'occurrence, montre que la raison doit renoncer à imaginer quelque chose d'impossible à Dieu, sachant qu'elle limite de la sorte Sa Toute-Puissance.

« Nous projetons la Vérité sur ce qui est vain, et Elle l'anéantit, et le voilà évanoui », signifie : par le Vrai Nous envoyons la Lumière de la Réalité relative s'infusant dans tout existencié ; ce qui exprime l'union de la Réalité de Dieu à l'essence déterminée à qui Il veut donner l'existence. Cette dernière l'emporte alors sur la vacance de sa non-existence, qui était sa condition dans cet état[9].

« Et Elle le frappe à la tête », car cette "vacance" est annihilée, évacuée, comme est exterminé quiconque est frappé au cerveau[10]. Cette métonymie renvoie à l'instantanéité, dans le sens où la Lumière vraie élimine la vacance de la non-existence immédiatement, de telle sorte qu'il ne lui reste plus aucun pouvoir sur l'essence en question. Le pouvoir revient à la Réalité vraie qui qualifie alors cette essence, alors qu'auparavant elle était qualifiée par la non-existence et l'irréalité.

« Et le voilà évanoui » : la non-existence, exprimée par « ce qui est vain » dans le verset, disparaît, dans le sens où son pouvoir n'est plus, alors qu'il s'imposait à cette essence dans cet état d'immuabilité. Le « et voilà » indique l'instantanéité, car la vacance d'existence disparaît immédiatement, Dieu ne S'unit jamais à elle comme la lumière ne s'unit jamais à la ténèbre.

8 - Puisque, dans le verset cité au début du présent *Mawqif*, il est question d'anéantir par la Vérité ce qui est déjà vain. La suite immédiate du texte est une explication détaillée de ce passage coranique qu'il faut garder présent à l'esprit pour bien comprendre les développements ultérieurs.

9 - Ce qui est décrit ici ne doit pas être compris comme une succession.

10 - Voir la première note de cette Halte sur *yadmaghu-hu*.

Dans le verset, il y a donc bien "acquisition de ce qui est déjà acquis", puisque la non-existence n'a pas de réalité en soi : la faire partir revient à acquérir ce qui est déjà acquis ; il y a là un acte sans objet.

Cependant, "avant" que l'essence particulière soit qualifiée par l'existence, la non-existence avait une réalité pour la Science de Celui qui qualifie, car la non-existence[11] ne peut s'imposer à l'essence qu'après la conception de cette dernière. La non-existence a donc une certaine réalité dans ce degré, réalité qui justifie qu'on projette sur elle la Vérité pour l'anéantir, selon ce qui a été dit auparavant[12].

Quiconque prétend que le Très-Haut n'a aucun pouvoir sur ce qu'on nomme rationnellement "impossible" ne connaît pas Allâh. Plus : il n'a jamais senti le parfum de sa connaissance. Il a pouvoir de donner une réalité au rationnellement impossible, s'Il en a la volonté. Pour la raison, il est impossible de réunir les contraires au même instant dans un même lieu[13]. Cela se réalise pourtant dans le mouvement des sphères célestes : elles sont à l'intérieur de la sphère maximale aux directions spatiales déterminées. Elles tournent, d'après les astronomes, par un mouvement naturel qui va d'est en ouest, alors que la sphère maximale tourne, elle, d'un mouvement contre nature, d'ouest en est. Chaque sphère a donc deux mouvements en même temps, l'un naturel, l'autre contre nature. On a un exemple sensible aussi chez les animaux, comme la fourmi qui se déplace en sens contraire sur une meule en mouvement : elle réunit deux mou-

11 - Conformément à Ms. et Éd. 2, nous lisons *al-'adam*, et non *al-'adl* d'Éd. 1.

12 - Ces passages exigent une lecture technique des termes *wujûd* et *'adam* qui ne peuvent pas, en toutes circonstances, être traduits par "existence" et "néant". Selon les contextes, on traduira *wujûd* par : "réalité", "être", "existence", etc., et *'adam*, par : "néant", "irréalité", "non-être", "non-existence", "inexistence", etc. Cette question a été traitée plus en détail dans l'« Introduction » du tome II, où nous avons eu recours à la doctrine métaphysique exposée par René Guénon (*Les états multiples de l'être* et *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* spécialement) pour mettre chaque notion à sa place. Rappelons qu'à cette occasion nous avons insisté sur les sens possibles de la première phrase des *Futûhât al-Makkiyyah* : « La Louange est à Allâh qui a donné la réalité (l'existence, l'être) aux choses, d'un néant (d'une non-existence, d'un non-être) et sa négation. » Certains passages de cette Halte apparaissent comme une exégèse de cette phrase inaugurale.

13 - La raison ne peut accepter qu'une chose soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport, en vertu du principe de contradiction.

vements, l'un forcé, l'autre choisi. La plupart des choses du monde intermédiaire et de l'au-delà relèvent de l'impossible pour la raison.

Le Très-Haut dit des martyrs : « N'estime surtout pas que ceux qui ont été tués dans le sentier d'Allâh sont morts ; au contraire, ils sont vivants selon leur Seigneur, pourvus en biens » (Cor. 3, 169)[14]. Il nous interdit de croire que ces martyrs sont morts – pour Lui, il n'y a aucun doute à avoir là-dessus –, alors que les sens attestent qu'ils le sont. Celui qui dit qu'ils sont morts dit vrai selon le témoignage des sens, et celui qui dit qu'ils sont vivants dit vrai selon le témoignage de la foi qui croit à l'information que lui donne son Seigneur[15]. Ils sont morts et vivants en même temps, et s'il n'était pas possible de réunir la mort et la vie, on ne pourrait avoir raison dans les deux cas. Il en est de même pour le questionnement dans la tombe, ou pour l'acte qui est produit, à première vue, par le serviteur, mais qui, en réalité, est l'Acte d'Allâh et l'acte du serviteur, cependant que la raison et la Loi sacrée affirment conjointement qu'il est l'Acte d'Allâh seul, en même temps que les sens et la Loi sacrée l'attribuent au serviteur[16]. Les deux choses sont vraies pour ceux qui les professent, et il faut donc avoir foi en ces deux doctrines ensemble. Nous n'approuvons pas celui qui attribue l'acte à Allâh sans l'attribuer en même temps au serviteur. Autre exemple : selon le Texte coranique, le Jour de la Résurrection dure cinquante mille ans pour le mécréant[17], alors que, selon le texte d'un hadîth, il dure, pour le croyant, le temps des deux *rak'ah* de la prière de l'aurore, qui sont évoquées spécifiquement ici parce qu'il nous est enjoint d'y faire une lecture courte[18]. Ainsi en est-il aussi des actes, qui sont des accidents, et qui prennent forme sensible lors

14 - Le verset n'est pas donné en entier dans la Halte. Notre traduction tient compte du contexte ; on pourrait, par exemple, dire aussi : « ...ils sont vivants *auprès* de leur Seigneur (ou : *chez* leur Seigneur)... »

15 - Ici, c'est sous deux rapports distincts (les sens et la foi) que les deux propositions peuvent être affirmées simultanément.

16 - La Loi sacrée justifie, en effet, toutes ces positions apparemment contradictoires, car elle tient compte de toutes les possibilités de compréhension des hommes soumis à son statut. Sur ce thème récurrent des *Mawâqif*, voir notamment la Halte 2 dans le tome I.

17 - Allusion aux premiers versets de la sourate 70 : « Les Degrés d'ascension ».

18 - Le temps, et toute durée analogue sont qualifiés par les évènements qui s'y produisent et par l'état de ceux qui vivent ces évènements (sur « les déterminations qualitatives du temps », voir René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. V).

de la pesée au Jour de la Résurrection ; on peut même dire qu'ils sont déjà actuellement sous cette forme, avant le Jour en question. Les hommes constatent ces actes, mais ne les connaissent pas vraiment. Certains nient que des accidents puissent prendre forme sensible – même au Jour de la Résurrection –, d'autres au contraire l'acceptent pour ce Jour spécial, et le nient pour ce monde-ci.

HALTE 99

L'adoration essentielle

Le Très-Haut a dit : « Quiconque combat ne combat vraiment que pour lui-même. En vérité, Allâh Se passe absolument des mondes » (Cor. 29, 6)[1].

Le *jihâd*, le combat, ici, a un sens plus général que le *jihâd* mineur, la guerre, dont les modalités ont été définies par les juristes comme la lutte[2] du musulman contre le mécréant pour faire prédominer la Parole d'Allâh. Il a aussi un sens plus général que le *jihâd* majeur, le Combat majeur consistant à combattre l'âme et la passion pour se conformer aux injonctions et interdictions divines, grâce à la pratique pénible des disciplines spirituelles extérieures et intérieures. Ce dernier *jihâd* est évoqué dans la parole du Prophète à ses Compagnons : « Nous sommes revenus du combat mineur pour aller au Combat majeur »[3].

1 - Le verbe *jâhada*, rendu ici par "combattre", signifie avant tout : "faire un effort", "lutter", "s'appliquer".

2 - Nous lisons ici *qitâl*, conformément à Ms. et Éd. 2, et non *fa-qâla* d'Éd. 1.

3 - Sur ces deux formes de "guerre sainte", cf., dans ce tome III, les Haltes 69, 70, 71 et 73. Contrairement à ce que l'on peut lire, ou entendre çà et là, l'idée de "combat contre son âme" ne s'est pas développée ultérieurement en Islam, comme une sorte de "transposition" tardive dans un cycle d'évolution de la civilisation islamique, évolution souvent présentée comme un "progrès". Cette thèse, dont le but est de dévaloriser le Prophète et ses Compagnons, est contredite par le hadîth lui-même. Le fait que l'on puisse allier la contemplation à l'action, tout en faisant primer la première sur la seconde, semble totalement incompréhensible pour certaines mentalités limitées. Il faut dire que le dévoiement de l'idée de "guerre sainte" – qui n'est sans doute pas particulier à notre époque – facilite la tâche de ces critiques. La complémentarité entre la contemplation et l'action est à la base, en Occident, de la création des Ordres de moines militaires, comme l'Ordre des Templiers ou l'Ordre des Chevaliers Teutoniques. On a des preuves que ces Ordres n'entretinrent pas que des rapports belliqueux avec les combattants musulmans, mais qu'il y eut des reconnaissances mutuelles, et même des alliances dans certains cas. Ces faits montrent que le Christianisme, vécu dans toute son extension possible, a plus

Dans ce verset, en fait, le Très-Haut nous informe que celui qui agit ne le fait que pour lui-même, c'est-à-dire pour sa réalité essentielle, celle qui fait qu'il est ce qu'il est. Cette réalité fondamentale est infuse en tout homme. C'est d'elle dont le Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Bénédiction et la Paix ! – a dit : « Quiconque se connaît soi-même (ou : son âme) connaît, par là même, son Seigneur. » Elle est nommée "Isthme", "Forme de la Miséricorde totale", "Degré des Noms et Attributs divins", etc., en rapport avec les façons de considérer sa réalité. C'est là le Degré de la Fonction de Divinité[4], dont la nature requiert des serviteurs et implique le service qu'ils doivent lui rendre. C'est aussi la Seigneurie, la Suzeraineté, qui requiert des vassaux, mais ce n'est pas l'Essence. Ce degré fonctionnel est un degré parmi les autres : c'est à lui que reviennent l'autorité, l'activité, l'efficience, et non pas à l'Essence. Ce degré, et les autres, n'ont pas de réalité déterminée qui soit surajoutée à l'Essence. La Fonction de Divinité peut être connue par la science, mais non contemplée, alors que l'Essence peut être contemplée, mais non englobée par la science. La plupart des théologiens – voire tous – ainsi que les dévots qui ne font pas partie des Gens d'Allâh, les Connaissants, ne font pas la différence entre l'Essence et le Degré divin.

Le noble verset cité est une allusion au fait qu'on ne peut adorer et se rapprocher que de la Fonction de Divinité, et du Seigneur qui est le fondement originel du monde entier, car elle implique l'existenciation de ce dernier. La Fonction de Divinité requiert un assujetti à l'adoration.

Le Très-Haut a dit : « Lis ton écrit ! Aujourd'hui, tu te suffis à toi-même comme comptable » (Cor. 17, 14).

C'est l'"âme" de chaque homme qui fera son propre décompte et l'évaluation de ses actes, et cette "âme" est autre chose que son âme devant obéir à l'Ordre divin dans la station de la séparation[5]. C'est l'Âme en Soi, dans la station de la synthèse, au-delà de toutes consi-

d'affinités avec l'Islam que ne veulent l'avouer certains détracteurs de cette dernière tradition.

4 - *Martabah al-Ulûhiyyah.*

5 - C'est-à-dire dans le monde d'ici-bas.

dérations relatives. L'Essence suprême, Elle, transcende les mondes et se passe d'eux : aucun acte d'adoration d'un adorateur quelconque ne La concerne, pas plus que la connaissance d'un Connaissant. Elle ne donne pas ni ne retient, on ne peut en attendre ni inconvénient ni avantage, Elle ne requiert ni créature ni vassal, ni adorateur ni Connaissant qui l'adore ou s'abaisse devant Elle. Elle se passe de tout, et même de Ses Noms qui, eux, réclament la manifestation de leurs effets par la manifestation du monde. Cette Essence est nommée "l'Un", ou "Allâh", d'où le fait que certains considèrent ce dernier Nom comme un Nom original non qualifié, et ne dérivant de rien. Sous ce rapport, c'est un Nom propre de l'Essence qu'il est impossible de qualifier, connaître, limiter ou décrire. Une tradition prophétique dit : « Pas de but à viser au-delà d'Allâh ! », car Il transcende tous les degrés, et au-dessus de tous ces degrés il n'y a que l'Essence.

C'est cela qu'indique le verset cité plus haut. L'Ordre divin n'a de raison d'être que dans le cas d'un être qualifié adorant une Divinité qualifiée : c'est le service dû par le vassal au seigneur, ou l'adoration du serviteur due à la Divinité. Ainsi le Très-Haut dit-Il : « Il ne leur a été commandé que d'adorer un Dieu unique ! » (Cor. 9, 31). Tout ordre, dans le Coran, concernant la reconnaissance de l'Unité et la pratique adorative, se réfère à ce degré, le Degré de la Fonction de Divinité, et non à l'Essence.

Celui qui professe que le Nom "Allâh" est qualificatif, ou qu'il dérive de ceci ou cela, fait de ce Nom le Nom de la Fonction de Divinité. Son emploi dans le Coran permet de le considérer comme Nom de l'Essence ou comme Nom de la Fonction de Divinité. Lorsqu'on estime qu'on ne peut se caractériser par le Nom "Allâh"[6], on fait référence à l'Essence, et lorsqu'on estime qu'on peut se caractériser

6 - En référence à un hadîth concernant le *takhalluq bi-al-Asmâ' al-ilâhiyyah*, "la caractérisation par les Noms divins". Ibn 'Arabî en rapporte la version suivante : « En vérité, Allâh – qu'Il soit exalté ! – a trois cents caractères ; quiconque se caractérise par l'un d'entre eux entre au Paradis » (*Fut.* I, 461). As-Suyûtî rapporte que, selon Anas, le Prophète – qu'Allâh répande sur lui la Grâce unitive et la Paix ! – a dit : « En vérité, Allâh – qu'Il soit exalté ! – a cent et dix-sept caractères ; quiconque vient à Lui avec l'un d'entre eux entre au Paradis » (*Al-Jâmi' aç-Çaghîr*, p. 94, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Le Caire, 1954). Sur cette notion, cf. Michel Vâlsan, « Présentation » de *La Parure des Abdâl*, d'Ibn 'Arabî, Éd. de l'Œuvre, Paris, 1992 ; Ibn 'Arabî, *Le Livre du Nom de Majesté : « Allâh »*, *Etudes*

par le Nom "Allâh", parce qu'Il est comme les autres Noms, c'est qu'on fait référence à la Fonction de Divinité. Si, parmi les adorateurs, quelqu'un dit qu'il prie, jeûne, ou fait telle chose vraiment en l'honneur d'Allâh ou de l'Un, son adoration ne sera pas acceptée s'il a en vue l'Essence indépendante des mondes, car l'Essence ne reçoit pas cette adoration, et l'Unité absolue la rejette. Sa Réalité, en effet, n'accepte pas quelque chose d'autre, adorateur ou Connaissant, avec Elle. Si quelqu'un adore "l'Un", ou "Allâh", en tant que Nom propre de l'Essence, on ne peut parler pour lui ni d'adoration ni d'œuvre, car celles-ci n'ont pas d'objet dans ce cas.

Il y a cependant des hommes qui font partie de l'Élite de l'élite, dont l'adoration se rapporte à l'Essence, car lorsque leurs âmes se dévoilent à eux et qu'ils les connaissent, ils voient qu'ils tirent leur réalité d'un Autre. Leur vision d'eux-mêmes leur procure une adoration essentielle : il ne s'agit pas d'une adoration du Degré divin, comme pour les autres, car leur connaissance est contemplation ; elle n'est pas de l'ordre de la science, comme dans les autres cas. Il s'agit des "Athées" dont a parlé Al-Junayd – qu'Allâh soit satisfait de lui ! – lorsqu'il a déclaré : « Le véridique n'est pas sincère tant qu'il ne contemple pas qu'il est athée en ce qu'il est sincère »[7]. Celui qui accède à cette station sans faire partie de ceux qui l'ont réalisée, périt.

Si quelqu'un dit qu'il prie, jeûne ou fait telle chose en se fondant sur la réalité de la Seigneurie et de la servitude, celui-là verra son œuvre adorative acceptée. Le Bienheureux allie les deux. Méfie-toi de

Traditionnelles, 1948, n° 268, p. 143, n. 2, et Maurice Gloton, trad. du *Traité sur le Nom Allâh* d'Ibn 'Atâ' Allâh, chap. 3, Les Deux Océans, Paris, 1981.

7 - Le *zindîq* est habituellement l'"athée", l'"incroyant", "celui qui n'a pas de religion". On étend parfois cette dénomination à ceux qui ne sont pas sincères en religion, ou à ceux que l'on considère comme "dualistes". Ici, on a une transposition de sens : le *zindîq* "n'a pas de dieu" dans le sens où il contemple directement l'Essence qui transcende le Degré de la Fonction de Divinité, ce qui suppose une extinction de la relativité. Cette question touche – entre autres – à l'état et à la station de la "liberté" qu'Ibn 'Arabî traite de manière très subtile dans ses œuvres, et qui demanderait une étude spécifique afin d'éviter les interprétations tendancieuses, d'où qu'elles viennent.

On trouve une transposition similaire à celle effectuée ici pour la notion d'"athéisme", avec celle de "non-croyance", dans la Halte 79 traduite dans ce tome : « Le non-croyant, comme nous l'avons dit plus haut, est soit le négateur, soit le connaissant bénéficiant d'un dévoilement initiatique. »

penser que nous sommes de ceux qui font dire au texte ce qu'il ne dit pas : ce que nous avons compris du verset ne vient que de ce qu'il est réellement. Mais il s'agit là d'allusions que manifestent les lumières des connaissances et les autorévélations divines sur les cœurs.

INDEX GÉNÉRAL

'Abathan p. 41.
'Abbâs (Ibn) p. 43, 82, 101.
Abgrunt (*abgrund*) p. 87.
Abraham p. 74, 75, 155.
Abû Bakr p. 32, 71, 123.
Abû Yazîd (al-Bistâmî) p. 22, 97.
Adab p. 112.
Adam p. 96, 97, 120, 124, 130, 131.
'Adam p. 175.
Adamiyya p. 80.
Ahad p. 87.
Ahadiyyah p. 50, 86, 88, 89, 92, 122, 131, 140.
Ahl al-milal p. 58.
Ahwâl p. 105.
Ajâbanî p. 23.
Ajsâd p. 102.
Ajsâm p. 102.
'Âlam p. 98, 112.
'Alâmah p. 98, 112.
'Âliyyah p. 81.
'Amâ' p. 121, 122.
Âme p. 179, 180, 182.
Amis (d'Allâh) p. 17.
Amr (pl. *umûr*) p. 116, 128, 139, 158.
Anantam p. 13.
'Aql p. 8, 12, 36, 96, 116, 162.
'Arafah p. 101.
'Arsh p. 127.
'Asâ p. 143.
Asmâ' p. 111, 118, 181.
Astaghfiru-Llâh p. 142.
'Atabah (pl. *'atâb*) p. 71.
A'yân (*thâbitah*) p. 45, 133.
'Ayn p. 11, 80.
'Azamah p. 98.

Barzakh p. 47, 88, 121, 132.
Bast p. 80.
Bâtin p. 13.
Bayhaqî (Al-) p. 39.
Benjamin p. 51, 103, 104.
Bi p. 66.
Brahma p. 12, 13, 118.
Brâhmane p. 42, 88, 172.
Brahma saguna p. 118.
Buddhi p. 8, 86, 88.
Bukhârî (Al-) p. 23, 40, 84.
Buret ('Abd-ar-Rahmâne) p. 151.
Butûn p. 86.

Çafâ p. 155.
Çiddîq p. 32.
Çidq p. 108.
Çifât p. 118.
Chodkiewicz (Michel) p. 10, 13, 53, 61, 84, 112, 114, 143.
Combat p. 43, 179.
Çûrah rahmâniyyah p. 133.
Çûriyyah p. 81.

Dabbâgh ('Abd al-'Azîz ad-) p. 79, 80.
Dâr al-Islâm p. 42.
Degré (fonctionnel) p. 10, 165, 180.
Dhât p. 10, 51, 86, 120, 140, 146, 168.
Dhâti p. 11.
Dhawq (pl. *Adhawâq*) p. 149.
Dhikr p. 141.
Dhû p. 86.
Dhû an-Nûn p. 26.
Dîn p. 27.
Diyâ' p. 132.
Durrah baydâ' p. 130.

Eckhart (Maître) p. 12, 28, 87, 88, 118, 166.
Esprit p. 7, 49, 50, 73, 80, 88, 90, 94-99, 104, 105, 112, 114, 120, 130, 131, 132, 142.

Face p. 52, 53, 67, 126, 140, 143, 149, 163.
Fath p. 61.
Fa-yakûnu p. 146.
Fayd p. 129, 146, 168.
Firqah p. 124.

Ghafara p. 142.
Ghayr maj'ûl p. 145.
Ghazâlî (Al-) p. 155.
Ghazwah p. 39.
Gilis (Charles-André) p. 7, 14, 53, 75, 124.
Guénon (René) p. 7-14, 17, 25, 36, 37, 42, 47, 58, 60, 66, 75, 85, 86, 87, 88, 91, 93, 96, 98, 112, 115, 116, 117, 119, 126, 127, 132, 133, 141, 145, 149, 150, 163, 166, 168, 175, 176.

Hadd p. 79, 114.
Hadrah p. 105, 118.
Hâjar p. 155.
Hajara p. 61.
Hakîm (Al-) p. 101.
Hanbal (Ahmad ibn) p. 65.
Hanîfiyyah p. 75.
Haqîqah p. 47, 81, 88, 112, 114, 121.
Haqîqah al-haqâ'iq p. 112, 121.
Haqîqah muhammadiyyah p. 112, 115.
Haqîqiyyah p. 81.
Haqq p. 37, 105, 114, 117, 124.
Haqqî (Ismâ'îl) p. 51, 139.
Harf (pl. *Ahruf*) p. 79.
Hawâ' p. 122.
Hayûlâ p. 126.
Hazm ('Alî Ibn Ahmad Ibn) p. 173.
Hibbân (Ibn) p. 60.
Hijrah p. 61.
Hissiyyah p. 81.
Homme (universel) p. 14, 37, 113, 114, 117, 119, 133.
Hukamâ' p. 58.
Hukm p. 86, 139.
Huwiyyah p. 37.
Ibn 'Arabî p. 7, 8, 9, 10, 17, 23, 25, 26, 28, 37, 41, 45, 47, 66, 71, 74, 75, 84, 88, 98, 102, 111, 112, 121, 124, 127, 130, 134, 142, 146, 149, 156, 166, 172, 173, 181, 182.
Ibn 'Atâ' Allâh p. 151, 182.
Ibrâhîm p. 74.
Idhâ p. 72.
Iktisâb p. 18.
'Ilm p. 7, 8, 9, 10, 12, 13, 80, 112, 135.
Imâm mubîn p. 131.
Imkân p. 125.
'Inda p. 66.

Insân Kâmil p. 114, 115, 133.
Intellect p. 7-13, 22, 36, 66, 86, 87, 88, 96, 105, 116, 121, 130, 131, 132, 162, 163, 166.
Irâdah p. 173.
ʿÎsâ p. 62.
Istawâ p. 127.
Ittakhadha p. 173.
Ittihâd p. 37.
Ittisâʾ ilâhî p. 149.

Jabal p. 4.
Jabarût p. 98.
Jâbir (Ibn ʿAbd Allâh) p. 113, 122.
Jacob p. 51.
Jadhbah ilâhiyyah p. 99.
Jésus p. 62.
Jihâd p. 25, 61, 179.
Jîlânî (ʿAbd al-Qâdir al-) p. 74.
Jîlî (ʿAbd al-Karîm al-) p. 115, 119.
Jinn(s) p. 41, 43, 93, 108.
Jivan-mukti p. 17.
Jizyah p. 32, 42.
Jnânam p. 13.
Joseph p. 51, 103.
Jurjânî (Al-) p. 112.

Kafara p. 142.
Kaffara p. 142.
Kahf p. 141.
Kam p. 93.
Kamâl p. 93, 158.
Kashf p. 12.
Kazemi (Reza Shah-) p. 88.
Kêna Upanishad p. 12.
Khabar p. 139.
Khalq p. 37, 111, 112, 1117, 149.
Khatfah rabbâniyyah p. 99.
Khattiyyah p. 81.
Khayâl p. 47, 132.
Khayâliyyah p. 81.
Khidr (Al-) p. 84, 125, 161.
Khilâfah p. 105.
Khizânah (pl. *khazâʾin*) p. 133.
Kitâb mastûr p. 119.
Kshatriya p. 42.
Kursî p. 139, 140.

Lafziyyah p. 81.
Lahzah p. 101.
Lâm p. 9.
Latîf p. 93.
Lawh mahfûz p. 96, 117.
Lettre(s) p. 70, 80-83, 98, 104, 119, 125, 129, 132, 133, 139, 158, 159.
Loi p. 53, 54, 60, 61, 62, 66, 98, 111, 143, 155-158, 176.

Madad p. 123.
Mâddah ûlâ p. 126.
Mahall p. 93.
Mâhiyyah p. 122.
Mâhiyyât p. 147.
Mahmoud Hussein p. 40.
Mahzûran p. 28.
Maʿiyyah p. 57.
Majmaʿ al-Bahrayn p. 125.
Makkî (Abû Tâlib al-) p. 98.
Malakût p. 98, 105.
Mâlik (Imâm) p. 164.
Maʾmûr p. 141.
Mangin (Éric) p. 28.
Maqâm mahmûd p. 111.
Maraja p. 47.
Markaz ad-Dâʾirah p. 127.
Martabah al-Haqq p. 114.
Marwah p. 136, 180.
Mashîʾah p. 145, 175.
Mashîsh (ʿAbd as-Salâm Ibn) p. 134.
Masîh p. 97.
Masîkh p. 97.
Mâturîdîtes p. 55.
Miftah (ʿAbd al-Bâqî) p. 65.

Mir'âh al-Hadratayn p. 130.
Mir'âh al-Haqq p. 124.
Mir'âh al-kawn p. 125.
Moïse p. 21-24, 77, 84, 105, 125.
Mu'allam p. 130.
Mu'allim p. 130.
Muhlikât p. 155.
Mujâhadât p. 155.
Mukawwanât p. 86.
Mulk p. 98, 105.
Munjiyât p. 159.
Muqaddas p. 120.
Mursî (Abû al-'Abbâs al-) p. 123.
Murû'ah p. 158-159.
Musayyaratun p. 150.
Mushâhadah p. 9.
Mushriq p. 32.
Mustawâ p. 127.
Muttala' p. 60.

Nafas ar-Rahmân p. 88, 122, 129.
Nisab p. 115.
Niyyah p. 61.
Non-Agir p. 128.
Non-dualité p. 13, 36, 45, 51, 57-89, 129.
Nubuwwah p. 80.
Nûr p. 122.

Œuvre(s) de l'Essence p. 11, 36.

Penot (A.) p. 70, 75, 113, 134.
Platon p. 104.
Possibilité (universelle) p. 9, 11, 12, 13, 22, 119, 149.
Prâjna p. 12, 13.
Prédisposition p. 22-23, 26-28, 63, 69, 83, 145-153, 160, 167-169.
Qâba p. 37.
Qabd p. 80.
Qadâ' p. 128.
Qadar p. 128.
Qadîmah p. 145.
Qalam p. 117.
Qâshânî (Al-) p. 51, 60, 79, 105, 128, 129.
Qawsaïn (*qawsayn*) p. 37.
Qudrah p. 146.
Qurtubî (Al-) p. 51, 74, 139.
Qutb p. 105.
Quzmân p. 40.

Rabb p. 24, 99, 105, 122, 123.
Râbi'ah al-'Adawiyyah p. 55.
Rahmah (*rihm, rahim*) p. 113.
Rahmân p. 127.
Raison p. 8, 12, 38, 58, 95, 96, 99, 140, 142, 161-166, 172-176.
Rashad p. 143.
Râzî (Al-Fakhr ar-) p. 38, 136.
Résurrection p. 23, 32, 51, 107, 111, 112, 176, 177.
Rétribution p. 27.
Risâlah p. 80.
Riyâ' p. 158.
Riyâdât p. 155.
Rûh p. 8, 80, 131.
Rûh al-Quds p. 120.
Rûhâniyyah p. 81.
Rûh Kullî p. 88, 131.
Ru'yah p. 9, 158.

Sacer p. 32.
Sagesse p. 41, 42, 52, 60, 171.
Sainteté p. 17-19, 143.
Sakînah p. 42.
Sanûsî (Muhammad 'Alî as-) p. 173.
Satyam p. 13.
Sayyid al-khalâ'iq p. 111.
Sêma p. 104.
Shâdhilî (Ash-) p. 74, 79, 123.
Shankarâchârya p. 12, 19, 88.
Sha'n (pl. *shu'ûn*) p. 11, 36.
Sharh p. 80.

Shay' p. 86, 117, 136, 145.
Shay'iyyah p. 145.
Shaykh al-Akbar (Ash-) p. 9, 23, 117, 121, 127, 133, 152, 161.
Shu'ûn adh-Dhât p. 11, 120.
Sidrah al-muntahâ p. 115.
Soma p. 104.
Sukûn al-Amr p. 128.
Sulûk p. 105.
Suyûtî (Jalâl ad-Dîn as-) p. 79, 181.

Ta'addaba p. 112.
Ta'ayyun p. 86-88, 126.
Tabarânî (At-) p. 140.
Tabî'ah p. 93, 96.
Taçawwuf p. 88, 113, 142.
Taçfiyah p. 155.
Tadallin p. 85.
Tadwîn p. 117.
Tahajjud p. 64.
Tajallâ p. 24.
Tajallin (*at-tajallî*) p. 85, 120.
Takbîr p. 166.
Takhalluq p. 181.
Ta'khîr p. 83.
Takrâr p. 149.
Tanazzul p. 85.
Taqallub p. 115.
Taqdîm p. 83.
Taqlîd p. 166.
Tastîr p. 117.
Tawajjuh p. 85.
Tawhîd p. 32, 37, 91.
Tchoang-tseu p. 60.
Théologiens p. 8, 36, 38, 92, 95, 165, 166, 173, 180.
Thubût p. 145.
Tihâmî (At-) p. 72.
Tirmidhî (At-) p. 59, 65.
Tukshaf p. 10.
Tu'lam p. 10.
Tushhad p. 10.

'Ubûdah p. 10.
'Ubûdiyyah p. 10.
Uhud p. 40.
Ulûhah p. 10, 165.
Ulûhiyyah p. 10, 136, 180.
Umm p. 131.
Umm al-Kitâb p. 119.

Vâlsan (Michel) p. 7-14, 22, 37, 60, 75, 79, 88, 112, 117, 166, 181.
Vêdânta p. 13.
Vidêha-muktî p. 17.
Voile p. 19, 21-23, 52-55, 94, 104, 123, 140, 149.

Waçl p. 128.
Wahdah p. 37, 51, 87, 88, 89, 92.
Wahdah al-Wujûd p. 45, 46.
Wâhidiyyah p. 37, 51, 87, 89, 91.
Wahm p. 132.
Wajh (*khâçç*) p. 53.
Wâjib p. 97.
Wijdâniyyah p. 148.
Wujûd p. 8, 45, 46, 88, 97, 119, 126, 133, 136, 145, 149, 175.

Yadmaghu p. 171, 174.
Ya'qûb p. 51, 105.
Yawm p. 11.
Yûsuf p. 51, 103-105.

Zâhir p. 12, 122, 126, 136.
Zakât p. 32.
Zamzam p. 155.
Zill p. 125.
Zindîq p. 32, 182.
Zouanat (Zakia) p. 79.
Zuhûr p. 86, 93, 112.

INDEX DES VERSETS CORANIQUES

Cet index est un relevé de versets coraniques parfois complets, mais le plus souvent cités partiellement. Rappelons que leur traduction peut dépendre du contexte exégétique, et qu'elle n'est donc pas nécessairement uniforme.

Versets	Pages
Cor.1, 4 : « Le Roi du Jour de la Rétribution. »	27
Cor. 2, 26 : « Par lui (le Coran) Il égare beaucoup, et par lui Il guide beaucoup. »	80
Cor. 2, 29 : « Et Il est Très-Savant de toutes choses. »	34
Cor. 2, 115 : « Et où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh. »	67
Cor. 2, 115 : « Allâh est Celui qui a la Toute-Possibilité et l'Omniscience. »	149
Cor. 2, 138 : « La "Teinte" d'Allâh, et qui est plus beau qu'Allâh en "teinte" ! »	147
Cor. 2, 158 : « En vérité, *Çafâ* et *Marwah* sont d'entre les Signes de reconnaissance d'Allâh : pour quiconque se rend à la Maison, pour le grand ou le petit pèlerinages, il n'y a de faute contre lui à déambuler entre les deux. »	155
Cor. 2, 186 : « Je réponds à la demande du demandeur lorsqu'il me demande. »	149
Cor. 2, 190 : « Et combattez dans le sentier d'Allâh ceux qui vous combattent, et ne dépassez pas les limites dans l'agressivité ; certes, Allâh n'aime pas ceux qui dépassent les bornes ! »	31

Cor. 2, 251 : « Si Allâh ne repoussait pas certains hommes par d'autres, alors la terre serait corrompue. »	42
Cor. 2, 253 : « Nous avons favorisé certains de ces Messagers plus que d'autres ; d'entre eux, il y en a à qui Allâh a parlé, et Il a élevé certains en degré. »	22
Cor. 2, 264 : « Ils n'ont pouvoir sur rien de ce qu'ils ont acquis. »	48
Cor. 2, 282 : « Craignez Allâh avec piété et Allâh vous enseignera ! »	161
Cor. 2, 286 : « Notre Seigneur, ne T'en prends pas à nous si nous avons oublié ou fait erreur ! »	103
Cor. 3, 28 : « Et Allâh vous met en garde au sujet de Lui-même. »	9
Cor. 3, 73 : « Dis : "En vérité, la guidance, c'est la Guidance d'Allâh." »	73
Cor. 3, 73 : « Dis : "Vraiment, la Grâce est dans la Main d'Allâh ; Il la donne à qui Il veut." »	161
Cor. 3, 128 : « Tu n'es pour rien dans l'affaire. »	48
Cor. 3, 169 : « N'estime surtout pas que ceux qui ont été tués dans le sentier d'Allâh sont morts ; au contraire, ils sont vivants selon leur Seigneur, pourvus en biens. »	176
Cor. 4, 89 : « Saisissez-les et tuez-les ! »	48
Cor. 4, 166 : « Il l'a fait descendre par Sa Science. »	82
Cor. 6, 18 : « Le Réducteur au-dessus de Ses serviteurs. »	162
Cor. 6, 38 : « Nous n'avons eu de négligence à propos d'aucune chose dans le Livre. »	82
Cor. 6, 40-41 : « Dis : "Que vous en semble ? Si vous arrive le châtiment d'Allâh, ou si l'Heure vous arrive, allez-vous faire appel à autre qu'Allâh, si vous êtes véridiques ? Non ! c'est plutôt à Lui que vous ferez appel ! Et Il dévoilera ce que vous demandez, s'Il le veut, et vous oublierez ce que vous associez." »	107

Cor. 7, 143 : « Et lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous et que son Seigneur lui adressa la Parole, il demanda : "Mon Seigneur, donne-moi la vision, que je Te regarde !" Il (le Seigneur) lui répondit : "Tu ne Me verras pas, mais regarde la montagne ; si elle tient en place, tu Me verras !" Et dès que son Seigneur Se révéla à la montagne, Il la réduisit en poussière (Il la nivela), et Moïse tomba foudroyé. Lorsqu'il reprit connaissance, il dit : "Gloire à Toi ! je retourne repentant à Toi, et je suis le premier de ceux qui ont la foi." »	21
Cor. 7, 143 : « Donne-moi la vision, que je Te regarde ! »	21
Cor. 7, 143 : « Tu ne Me verras pas ! »	21
Cor. 7, 153 : « Ceux qui ont fait des choses mauvaises et qui, après elles, ont fait retour, repentants, et ont eu la foi ; certes, après elles, ton Seigneur est vraiment Pardonnant et Très-Miséricordieux. »	29
Cor. 8, 17 : « Et vous ne les avez point tués, mais c'est Allâh qui les a tués. »	48
Cor. 9, 5 : « S'ils reviennent repentants, accomplissent la prière, et s'acquittent de l'impôt sacré, laissez-les aller ! »	32
Cor. 9, 24 : « Jusqu'à ce qu'ils donnent l'impôt de leurs mains en se faisant petits. »	62
Cor. 9, 29 : « Combattez ceux qui ne croient ni en Allâh ni au Jour de la Résurrection, qui ne considèrent pas comme illicite (ou : sacré) ce qu'Allâh et Son Messager ont déclaré illicite (ou : sacré), ceux à qui on a donné le Livre et qui ne professent pas la Religion de la Vérité ; [combattez-les] jusqu'à ce qu'ils donnent l'impôt de leur main en se faisant petits ! »	32
Cor. 9, 31 : « Il ne leur a été commandé que d'adorer un Dieu unique ! »	181
Cor. 9, 73 : « Ô Prophète, combats ceux qui n'ont pas la foi et les hypocrites, et sois rude contre eux ! »	158

Cor. 9, 105 : « Œuvrez, et Allâh verra votre œuvre ! »	48
Cor. 10, 2 : « Annonce la bonne nouvelle à ceux qui ont la foi qu'il y a pour eux un degré d'excellence auprès de leur Seigneur ! »	73
Cor. 10, 26 : « À ceux qui font au mieux, le meilleur et plus encore. »	41
Cor. 10, 62 : « N'est-ce pas, en vérité, que les Amis d'Allâh n'ont nulle crainte à supporter et qu'ils ne sont pas affligés ! »	17
Cor. 10, 64 : « Ils ont la bonne Nouvelle en ce bas monde et dans l'au-delà – pas de changement pour les Paroles d'Allâh – : voilà le succès magnifique ! »	17
Cor. 11, 107 : « Qui fait toujours ce qu'Il veut. »	53
Cor. 11, 109 : « En vérité, Nous leur donnerons leur pleine part sans aucun manque. »	149
Cor. 11, 123 : « Vers Lui retourne l'Ordre dans sa totalité. »	116
Cor. 12, 56 : « C'est ainsi que Nous donnâmes pouvoir à Yûsuf sur la terre. »	104
Cor. 12, 59-60 : « Amenez-moi un frère à vous, issu de votre père. Ne voyez-vous pas que je donne la pleine mesure, et que je suis le meilleur des hôtes ? Et si vous ne me l'amenez pas, il n'y aura plus de mesure pour vous de ma part ! Et ne m'approchez plus ! »	103
Cor. 12, 67 : « Ô mes fils, n'entrez pas par une porte unique, mais entrez par des portes différentes ! »	51
Cor. 13, 16 : « Sont-ils égaux, l'aveugle et le voyant ? »	54
Cor. 13, 16 : « Sont-elles égales, les ténèbres et la lumière ? »	54
Cor. 14, 52 : « Afin qu'ils sachent qu'Il est seulement une Divinité unique. »	10

Cor. 15, 21 : « Il n'est pas une chose dont Nous n'ayons chez Nous les trésors, et Nous n'en faisons descendre que selon une détermination connue. »	133, 167
Cor. 15, 29 : « Et que J'aurai insufflé en lui de Mon Esprit. »	50, 94, 120
Cor. 15, 46 : « Entrez-y en paix, en sécurité ! »	73
Cor. 15, 85 : « Nous n'avons créé les Cieux et la Terre, et ce qui est entre eux, que par le Vrai. ! »	172
Cor. 16, 30 : « Et l'on demande à ceux qui craignent pieusement : "Qu'a fait descendre votre Seigneur ?" Ils répondent : "Du bien !" »	167
Cor. 16, 36 : « Et, certainement, Nous suscitâmes pour chaque communauté un Envoyé leur ordonnant : "Adorez Allâh et détournez-vous du Rebelle !" Parmi eux, il en est qu'Allâh guida, et sur d'autres l'égarement se réalisa. »	88
Cor. 16, 40 : « Notre Parole à une chose, lorsque Nous la voulons, est seulement de lui dire : "Sois !" et elle est. »	67, 146
Cor. 16, 40 : « Et à Allâh appartient l'exemple suprême ! »	164
Cor. 16, 60 : « Dis : "C'est l'Esprit de Sainteté qui l'a fait descendre de la part de ton Seigneur, par la Vérité, pour affermir ceux qui ont la foi, et comme guidance, ainsi que comme bonne nouvelle pour les soumis". »	73
Cor. 17, 14 : « Lis ton écrit ! Aujourd'hui, tu te suffis à toi-même comme comptable. »	180
Cor. 17, 20 : « Tous, Nous les aidons, ceux-ci et ceux-là, par le don de ton Seigneur ; et le don de ton Seigneur n'est pas restreint. »	81
Cor. 17, 20 : « Lorsqu'Allâh déclare : "Et le don de ton Seigneur ne peut être limité". »	28

Cor. 17, 85 : « Et ils te questionnent au sujet de l'Esprit, dis : "L'Esprit est (de) l'Ordre de mon Seigneur, et de la Science il ne vous a été donné qu'un peu". »	50
Cor. 18, 23-24 : « Surtout, ne dis pas d'une chose : "Certes, je ferai cela demain !", sans (ajouter) : "Si Allâh veut !" Et rappelle-toi ton Seigneur lorsque tu as oublié, et dis : "Sans doute mon Seigneur me guidera-t-Il pour quelque chose de plus proche en rectitude que cela !" »	141
Cor. 18, 24 : « Et rappelle-toi ton Seigneur lorsque tu as oublié ! »	141
Cor. 18, 24 : « Et dis : "Sans doute mon Seigneur me guidera-t-Il pour quelque chose de plus proche en rectitude que cela !" »	143
Cor. 19, 9 : « Et déjà, Je t'ai créé auparavant alors que tu n'étais pas une chose. »	145
Cor. 19, 93 : « Personne de ceux qui sont dans les Cieux et la Terre qui ne vienne au Très-Miséricordieux autrement que comme serviteur. »	48
Cor. 20, 5 : « Le Tout-Miséricordieux sur le Trône S'est établi. »	127
Cor. 20, 14 : « En vérité, Je suis, Moi, Allâh, pas d'autre Dieu que Moi ! »	77
Cor. 20, 50 : « Il donne à chaque chose sa mesure, puis Il met sur la voie. »	127, 149
Cor. 20, 75 : « À ceux-là les degrés les plus élevés. »	159
Cor. 20, 76 : « Voilà la récompense de celui qui s'est purifié. »	159

Cor. 21, 16-18 : « Nous n'avons point créé le Ciel et la Terre, et ce qu'il y a entre eux, en jouant. Si Nous avions voulu prendre un divertissement, Nous aurions choisi de le prendre de notre Part, si Nous l'avions fait. Mais, au contraire, Nous projetons la Vérité sur ce qui est vain, et Elle le frappe à la tête, et le voilà évanoui. Malheur à vous pour les qualifications que vous vous attribuez ! »	171
Cor. 21, 107 : « Nous ne t'avons envoyé que comme Miséricorde pour les mondes. »	111, 113
Cor. 22, 32 : « Tenir en haute considération les indices d'Allâh vient de la crainte pieuse des cœurs. »	61
Cor. 22, 40 : « Si Allâh n'avait pas repoussé certains hommes par d'autres, alors auraient été démolis des couvents, des églises, des synagogues, des mosquées dans lesquels le Nom d'Allâh est invoqué abondamment. »	42
Cor. 22, 67 : « Pour chaque communauté, nous avons établi un Rite qu'elle observe ; qu'ils n'entrent donc pas en conflit avec toi sur la question ! Convoque à ton Seigneur ; certes, tu es selon une guidance orthodoxe. »	88
Cor. 23, 115 : « Estimeriez-vous que Nous ne vous aurions créés sans utilité ? »	41
Cor. 24, 24 : « En ce jour, leurs langues, leurs mains, leurs jambes, témoigneront contre eux de ce qu'ils faisaient. »	49
Cor. 24, 35 : « La Lumière des Cieux et de la Terre. »	147
Cor. 25, 45 : « N'as-tu pas vu ton Seigneur, comment Il étend l'ombre ? »	125
Cor. 25, 77 : « Dis : "Mon Seigneur ne fera pas cas de vous, si ce n'est grâce à votre demande !" »	152
Cor. 26, 84 : « Fais que j'aie un langage de Vérité chez les derniers ! »	74

Cor. 26, 210-211 : « Elle ne peut être transmise par les démons à qui elle ne convient pas, et sur laquelle ils sont impuissants. »	70
Cor. 28, 50 : « Et qui de plus égaré que celui qui suit sa passion, sans guidance venant de Dieu ? Allâh ne guide pas les gens enténébrés. »	157
Cor. 29, 6 : « Quiconque combat ne combat vraiment que pour lui-même. En vérité, Allâh Se passe absolument des mondes. »	179
Cor. 33, 6 : « Le Prophète est plus proche de ceux qui ont la foi que ces derniers ne le sont d'eux-mêmes ! »	74
Cor. 33, 8 : « Pour qu'Il interroge les véridiques à propos de leur véracité. »	158
Cor. 33, 53 : « Lorsqu'on vous a invités, entrez ; puis, dès qu'on vous a nourris, dispersez-vous ! »	72
Cor. 35, 15 : « Ô hommes, vous les pauvres dépendants d'Allâh. »	108
Cor. 39, 4 : « Si Allâh avait voulu prendre un enfant, Il aurait élu ce qu'Il veut d'entre ce qu'Il crée. »	173
Cor. 39, 9 : « Sont-ils égaux, ceux qui savent et ceux qui ne savent pas ? »	54
Cor. 40, 60 : « En vérité, ceux qui s'estiment trop grands pour M'adorer entreront dans la Géhenne, avilis. »	152
Cor. 40, 81 : « Il vous fait voir Ses Signes ; lequel des Signes d'Allâh nierez-vous ? »	73
Cor. 41, 20 : « Témoigneront contre eux leurs ouïes et leurs vues. »	49
Cor. 41, 42 : « Le faux ne peut y accéder, ni par l'avant ni par l'arrière, en tant que Révélation descendant graduellement d'un Sage digne de louanges. »	70
Cor. 41, 54 : « N'est-Il pas, en vérité, Englobant toutes choses ? »	35

Cor. 42, 53 : « N'est-ce pas vers Allâh que les choses ont leur destinée finale ? »	116
Cor. 47, 19 : « Et sache qu'il n'y a pas de Divinité sauf Allâh. »	10
Cor. 48, 10 : « Véritablement, ceux qui font le pacte avec toi ne font le pacte qu'avec Allâh. »	48
Cor. 49, 15 : « Ont la foi seulement ceux qui ont confiance en Allâh et en Son Messager, sans douter ensuite, et ils s'engagent dans le saint combat par leurs biens et par leurs âmes. »	25
Cor. 49, 16 : « Apprendrez-vous donc à Allâh votre religion ? »	27
Cor. 50, 16 : « Nous sommes plus proche de lui que sa veine jugulaire. »	19, 67
Cor. 51, 56 : « Je n'ai créé les jinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent. »	41, 43
Cor. 53, 3 « Il ne s'exprime pas par la passion : il n'y a là que Révélation révélée. »	80
Cor. 53, 9 : « Il fut à distance de deux arcs, ou plus près. »	36, 37
Cor. 53, 10 : « Et Il révéla à son serviteur ce qu'Il révéla. »	37
Cor. 53, 13-14 : « Et il L'a vu vraiment à une autre occasion, près du Lotus de l'extrême limite. »	115
Cor. 54, 17 : « Et, certainement, Nous avons rendu facile le Coran pour l'invocation. »	84
Cor. 54, 49 : « En vérité, Nous sommes chaque chose que Nous avons créée par une détermination. »	48
Cor. 54, 49 : « En vérité, chaque chose, Nous l'avons créée selon une détermination. »	145
Cor. 54, 50 : « Et Notre Ordre n'est qu'une unique (Parole ou fois), comme un clin d'œil. »	114, 116, 131, 139

Cor. 54, 50 : « Tel un clin d'œil. »	36, 115
Cor. 55, 19-20 : « Il a laissé libre cours, chacune de son côté, aux deux mers qui confluent ; entre les deux, il y a un isthme qu'elles ne dépassent pas. »	47
Cor. 55, 26-27 : « Tout ce qui est sur elle est s'éteignant ; seule subsiste la Face de ton Seigneur. »	67
Cor. 55, 29 : « Chaque Jour Il est à une Œuvre. »	11
Cor. 57, 4 : « Et Il est avec vous où que vous soyez. »	67
Cor. 57, 4 : « Et Il est "avec" vous, où que vous soyez. »	57
Cor. 57, 13 : « Et l'on dressera entre eux un mur avec une porte ; à l'intérieur, il y a la Miséricorde, et à l'extérieur, en face, il y a le Châtiment. »	54
Cor. 59, 9 : « Ceux qui se protègent contre leur propre avarice, voilà ceux qui ont le succès ! »	27
Cor. 65, 5 : « Voilà l'Ordre d'Allâh qu'Il a fait descendre vers vous. »	82, 90
Cor. 65, 12 : « Et certes Allāh englobe toutes choses par Science. »	135
Cor. 85, 3 : « Par un Témoin et ce dont Il témoigne ! »	164
Cor. 91, 1-7 : « Par le soleil et sa clarté ! Par la lune, lorsqu'elle le suit ! Par le jour, lorsqu'il lui donne de l'éclat ! Par la nuit, lorsqu'elle le couvre ! Par le ciel, et comme Il l'a construit ! Par la terre, et comme Il l'a étendue ! Par l'âme, et comme Il l'a ajustée ! »	85
Cor. 93, 11 : « Quant à la Grâce de ton Seigneur, et bien raconte ! »	69
Cor. 112, 3 : « Il n'a pas engendré. »	173

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION : *Les aspects suprêmes de la Science* 7

HALTE 67 : *La part du pur don de grâce et celle de l'effort dans la sainteté* 17

HALTE 68 : *Les modes de vision de Dieu* 21

HALTE 69 : *Le Combat majeur et ses règles de bienséance* 25

HALTE 70 : *Une foi spéciale* 29

HALTE 71 : *Les limites du combat contre l'âme* 31

HALTE 72 : *La Science suprême et la Science non suprême* 35

HALTE 73 : *Les deux combats* 39

HALTE 74 : *Principe de distinction entre la Seigneurie et la servitude* 45

HALTE 75 : *La Loi sacrée et la Réalité essentielle* 47

HALTE 76 : *Qu'est-ce qui, dans la constitution de l'homme, subit le châtiment ?* 49

HALTE 77 : *Les deux yeux de l'Homme parfait* 51

HALTE 78 : *L'irréalité du monde en soi* 57

HALTE 79 : *Celui qui a la foi et ceux qui ne l'ont pas* 59

HALTE 80 : *L'essence des êtres et la Loi* 61

HALTE 81 : *La théophanie du dernier tiers de la nuit* 63

HALTE 82 : *Les deux aspects de toute chose créée* 65

HALTE 83 : *La vision du Prophète à Médine* 69

HALTE 84 : *« En vérité, Je suis Moi, Allâh, pas d'autre Dieu que Moi ! »* 77

HALTE 85 : *Les sept "modes" du Coran* 79

HALTE 86 : *La Sourate du Soleil et les autodéterminations de la Réalité* 85

HALTE 87 : *Le Regard d'Allâh vers le cœur* 101

HALTE 88 : *C'est toujours à Allâh que l'on fait appel* 107

HALTE 89 : *La Réalité essentielle muhammadienne* 111

HALTE 90 : *La Science suprême et non suprême* 135

HALTE 91 : *Le Trône et le Pose-Pieds* 139

HALTE 92 : *Sainteté et Mission d'Envoyé* 141

HALTE 93 : *Le mystère de la prédisposition* 145

HALTE 94 : *Demande et prédisposition* 149

HALTE 95 : *Symbolisme de Çafâ et Marwah* 155

HALTE 96 : *Voie d'inspiration prophétique et voie rationnelle* 161

HALTE 97 : *La prédisposition et la Science* 167

HALTE 98 : *Le possible et l'"impossible"* 171

HALTE 99 : *L'adoration essentielle* 179

INDEX GÉNÉRAL 185

INDEX DES VERSETS CORANIQUES 191

[Héritage Spirituel]

Émir ʿAbd Al-Qâdir Al-Jazâʾirî

Le Livre des Haltes

Kitâb al-Mawâqif

Tome III
de 67 à 99

Traduction, introduction et annotation par Max GIRAUD

Dans ce troisième tome le traducteur met à la disposition du lecteur francophone la matière des chapitres 67 à 99 du Livre des Haltes de l'Émir ʿAbd al-Qâdir.
Son travail est précédé d'une introduction sur la Science divine, sujet traité dans plusieurs haltes présentées dans ce tome. Pour ce faire, il recourt aux textes des plus grands métaphysiciens capables de répondre à une question comme celle-ci : Dieu peut-il englober par Sa Science Son Essence infinie ?

9 782841 615858

16€

Atelier Graphique Albouraq

www.albouraq.com